人天土水火白青東西

Gabriel García-Noblejas

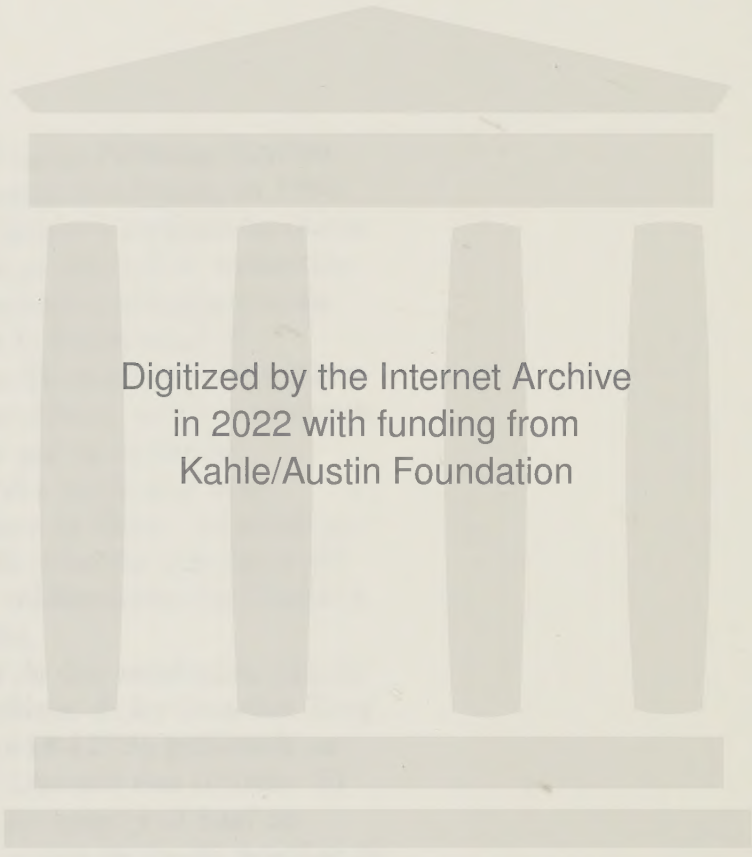
Mitología de la China antigua

Alianza Editorial

Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal nació en Oviedo, en 1966. Estudió lengua y civilización chinas en Pekín, se doctoró en traducción chino-español y, actualmente, da clases en la Universidad de Granada. Ha traducido once libros del chino clásico, medio y moderno, entre los que se cuenta la monografía mitológica más importante de China, así como uno del *tarifit (Cuentos populares del Rif)*, en colaboración con Zoubida Boughaba.

Es autor de dos antologías, una de relatos chinos de las dinastías Tang y Song (618-1279), publicada en Alianza Literaria con el título *El letrado sin cargo y el baúl de bambú*, y otra de poesía popular de la China antigua que aparecerá próximamente en la misma colección de Alianza Editorial.

Diseño de cubierta: Ángel Uriarte



Digitized by the Internet Archive
in 2022 with funding from
Kahle/Austin Foundation

https://archive.org/details/mitologiadelachi0000garc

Mitología de la China antigua

Gabriel García-Noblejas

Mitología de la China antigua

Alianza Editorial

Reservados todos los derechos.
El contenido de esta obra está protegido por la Ley,
que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes
indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren,
distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria,
artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada
en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier
medio, sin la preceptiva autorización.

© Gabriel García-Noblejas Sánchez-Cendal, 2007
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2007
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;
28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 978-84-206-8215-0
Depósito legal: M. 39.347-2007
Impreso en Fernandez Ciudad, S.L.
Printed in Spain

Índice

11 Siete observaciones preliminares y agradecimientos

16 Tabla cronológica de las principales dinastías chinas

17 INTRODUCCIÓN. Los mitos que pudo haber durante la dinastía Shang (siglos XVIII-XI a.n.e.)

PRIMERA PARTE. *Los textos*

59 1. Las fuentes escritas de los mitos

91 2. La transmisión de los textos

SEGUNDA PARTE. *Los mitos*

133 3. Mitos de los orígenes

174 4. Los derrumbamientos del cielo, Nüwa y Gonggong

181 5. La primera gran guerra

194 6. Cuando las aguas llegaron al cielo: la inundación universal

222 7. Diez soles en el cielo: la sequía universal y Yi el Arquero

239 8. Mitos del Emperador Amarillo

260 9. Mitos de Zhuanxu

265 10. Mitos de Shaohao

270 11. Mitos de Taihao, también llamado el Emperador Azul

271 12. Mitos del Agricultor Prodigioso, asimilado al Emperador del Fuego

273 13. Mitos de Yao, el primer emperador en la tierra

281 14. Mitos de Shun

297 15. Mitos del emperador Jun
302 16. Mitos del emperador Ku
309 17. Mitos de seres zoomorfos
325 18. Mitos de animales y plantas
374 19. Mitos de los pueblos de la tierra
386 20. Mitos de sitios

TERCERA PARTE. *Los cultos*

399 21. Los cultos a la Reina Madre de Occidente
419 22. Los cultos a Yi el Arquero
429 23. Los cultos a Chiyou
460 24. Los cultos al Agricultor Prodigioso, Shennong
467 25. Los cultos a los cinco emperadores celestiales como grupo
492 26. Los cultos al Emperador Blanco, Baidi
496 27. Los cultos al Emperador Azul, Qingdi
498 28. Los cultos al Emperador Negro, Heidi
503 29. Los cultos al Emperador Amarillo, Huangdi
514 30. Los cultos al Emperador del Fuego, Yandi

CUARTA PARTE. *Dos apéndices*

527 Apéndice 1: Textos españoles del siglo XVII sobre mitología china
540 Apéndice 2: Los motivos de la mitología china antigua según el índice de Stith Thompson
548 Bibliografía
559 Algunas lecturas recomendadas
561 Notas
588 Índice onomástico y analítico

A Eugenia Sánchez-Cendal Guerrero
y a Vicente García-Noblejas y García-Noblejas,
que lee este libro eternamente.
A mi mujer, Zoubida, que lo leerá con más
placer que quien lo ha escrito.

Siete observaciones preliminares y agradecimientos

PARA leer este libro no hace falta ser un especialista en nada, no es necesario poseer un bagaje de conocimientos previos ni sobre mitología, ni sobre China. Lo único que hace falta es sentir curiosidad y ganas de saber cómo era la mitología de la China antigua. Estas páginas están organizadas con la intención de que su lectura sea agradable a cualquier lector, sin dejar por ello de estar escritas con el mayor rigor posible.

Nuestro propósito ha sido ofrecer una panorámica general. Si nos hubiéramos circunscrito a la presentación de muchos mitos, el lector habría perdido perspectiva y no habría sabido por qué esos mitos (de los que, por cierto, traducimos más de cien) son como son, ni cómo han llegado hasta nosotros, ni quién ni cuándo los puso por escrito, ni si fueron transformados —¿mucho?, ¿poco?, ¿por qué?, ¿por quién?— al ser puestos por escrito; tampoco habría sabido qué pensaban los letrados chinos sobre los mitos, ni si los mitos irradiaron e influ-

yeron en otras esferas de aquella cultura, como pueda ser la escultura, las artes escénicas, la religión o la filosofía. Contar solamente los mitos, quedarnos en esos hermosos detalles, aunque fueran muchos, nos habría impedido conocer cómo era el entramado cultural que los produjo, que los hizo como son. Haber dejado fuera todos esos aspectos a los que dedicamos la Primera Parte habría sido muy poco riguroso. Habría sido como intentar explicar la vida de una planta hablando sólo de ésta, sin mencionar el sol, el agua y la tierra.

La civilización china se desarrolló a lo largo de muchos siglos y, en su devenir, vivió grandes cambios. Tal vez el mayor de ellos fue la entrada del budismo en China. El budismo venía con su mitología propia, con su panteón propio, con sus creencias enteramente foráneas. Dicho pensamiento, que comportaba e incluía en sí mismo, como no podía ser de otro modo, parte de su civilización, entró en el «País del Centro» en el siglo I n.e., pero su influencia no se haría efectiva hasta, al menos, tres siglos más tarde, cuando ya se habían traducido del sánscrito al chino, y difundido, bastantes obras e ideas fundamentales de dicho pensamiento nacido en la India. El presente trabajo no incluye el fenómeno budista, pues hacerlo habría exigido otro tomo entero más, como mínimo; se centra en la mitología que no acusó la influencia del budismo; por lo tanto, abarca desde la dinastía Shang, que fue la primera dinastía china (aprox. siglos XVIII-XI a.n.e.), hasta la Han posterior (siglo III n.e.). Casi todos los mitos que recopilamos en la Segunda Parte, pues, fueron puestos por escrito en dicho período y pertene-

cen a él, salvo en las contadas excepciones en que versiones posteriores resultan muy reveladoras.

La Tercera Parte, en fin, no pretende más que dar una idea, panorámica otra vez, ya que no una descripción exhaustiva, de cómo algunos personajes de la mitología *irradiaron*, para tomar prestada la expresión y el concepto a Jean Bottéro, a otras esferas de la cultura. Acaso la esfera de los cultos a los dioses (*shen*) sea la más destacada, aquella en la que la mitología tuvo una presencia mayor, pero no fue la única, pues también «irradió» la mitología al arte funerario, la literatura popular y el teatro, por ejemplo.

Hay quien ha sostenido que la mitología fue un terreno que carecía de importancia en la civilización china, y también ha habido insignes traductores del chino, como James Legge (1815-1897), que apenas si mantuvieron en sus traducciones lo que de auténticamente mitológico pudiera haber en los originales, y así lo han demostrado en sendos excelentes estudios Norman Girardot y Anne Birrell[1]. La consecuencia de todo ello fue el desconocimiento en Occidente de que, en efecto, China había tenido una importante mitología. Esperemos que visiones más generales muestren que, por el contrario, la mitología tuvo importancia para la civilización china en general y presencia en los clásicos.

Las más de ochocientas notas que lleva este librito sirven exclusivamente para dar la fuente de lo que se traduce o se comenta, de modo que el lector al que no importe saber cuáles son, con exactitud, esas fuentes puede prescindir de mirar las notas con la absoluta certeza de que no se pierde ninguna información importante.

No suele ser demasiado fructífero que los hallazgos que se produzcan en un terreno de estudio queden circunscritos a dicho terreno. El saber tiene que fluir, o muere. Por eso hemos creído necesario agregar un Apéndice 2, donde procuramos poner los mitos chinos a la disposición de cualquier especialista en mitología de la manera en que se suele hacer en los estudios de mitología comparada, es decir, por medio de las concordancias con el índice de motivos de Stith Thompson. Así, los mitos chinos irán a parar a uno de los lugares que les corresponde: aquel donde están los mitos de los demás pueblos del mundo.

Para terminar, hemos hecho una pequeña lista de libros cuya lectura sugerimos, que tratan diversos aspectos que tocamos en las páginas siguientes. Nuestra mayor satisfacción sería que el lector, después de haber cerrado este librito (quieran los dioses, y la paciencia, que por la última página), abriera alguno de los que recomendamos, porque merecen la pena. Ha sido una pena el no haber podido integrar en estas páginas las tesis que Mark Edward Lewis propone en su reciente obra *Flood Myths of Early China,* publicada cuando este trabajo estaba ya en prensa.

Es un placer terminar estas líneas iniciales mencionando a aquellas personas a las que deseamos agradecer su colaboración. En primer lugar, a los bibliotecarios que nos han facilitado obras y artículos en chino y otras lenguas, es decir, a Alejandro Peñataro, Thomas Gaiser y, especialmente, a Lelia Guijarro Arcas-Chiquilla, de los departamentos de Sinología de las universidades de Heidelberg y

Tubinga, y de la Facultad de Traducción e Interpretación de la de Granada, respectivamente. En segundo, a varias personas que, a título personal, nos han proporcionado una buena gran cantidad de obras chinas y consejos: Juan José Ciruela Alférez, Susana Herraiz, J. Manuel de Prada y Belén Cuadra. En tercero, a Manuel Florentín y su equipo (Carmen Ponce, Fernando Ramos, M.ª J. Lancha y Rebeca Córdoba) por la paciencia y el esmero que han puesto en este librito de complicada edición. Y, en cuarto y último, a Zoubida Boughaba, escricta primera lectora de todo el manuscrito, cuyas observaciones lo hicieron más claro y comprensible. Las deficiencias que hayan quedado aquí se deben solamente a quien esto escribe.

人天土水火白青東西

Tabla cronológica de las principales dinastías chinas

Nombre de la dinastía	*Período*
Xia	(Mitológica)
Shang	Siglos XVIII-XI a.n.e. (primera histórica)
Zhou	Siglo XI-221 a.n.e.
- Período Primavera y Otoño	772-481 a.n.e.
- Período Reinos Combatientes	481-221 a.n.e.
Qin	221-207 a.n.e.
Han	206 a.n.e.-220 n.e.
Tres Reinos	221 - 280
Jin	280 - 419
Seis Dinastías	420 - 589
Sui	589 - 618
Tang	618 - 907
Song	960-1.279
Yuan	1.280-1.368
Ming	1.368-1.644
Qing	1.644-1.911

Introducción
Los mitos que pudo haber durante la dinastía Shang (siglos XVIII-XI a.n.e.)

La dinastía Shang es la primera dinastía de la historia de China; su existencia está sobradamente atestiguada por restos arqueológicos y paleográficos, y las fechas aproximadas de su duración abarcan desde el siglo XVIII hasta el siglo XI a.n.e. Las fuentes de información que poseemos sobre dicha dinastía no son demasiadas y se derivan ya de textos, ya de vestigios arqueológicos. Ensayar una introducción a los mitos de una dinastía de la que se tienen pocos, fragmentados e incompletamente descifrados textos es una tarea cuando menos ardua y, cuando más, tentativa. Sin duda debió haber mitos en aquella civilización, pero el caso es que no conocemos actualmente ningún texto en el que hayan quedado narrados. No obstante, la ausencia de mitos escritos no ha impedido a algunos estudiosos postular con bastantes garantías de estar en lo cierto cómo fueron dichos mitos, a su entender. Precisamente así es como nos gustaría co-

menzar este trabajo: exponiendo cómo se cree que eran los mitos que debió haber durante la dinastía Shang, a juicio de algunos expertos.

Para llegar a comprender cuáles pudieron ser dichos mitos es necesario empezar comentando algunos elementos constitutivos de la civilización Shang. Nos permitirá el lector, en consecuencia, que expliquemos algo sobre los tres temas siguientes: la concepción que se tenía en la dinastía Shang de los espíritus, la comunicación que se llevaba a cabo entre el rey y los espíritus, y cómo se organizaba la sociedad en unidades llamadas *zu*, o clanes; ya que, si no se explican estos tres aspectos, será imposible comprender ni qué mitos pudo haber en la dinastía Shang, ni por qué pudieron ser como se cree que fueron.

Para algunos estudiosos, el nacimiento de la historia en China está directamente relacionado con la existencia de ciertos trozos de cerámica cuyas superficies presentan signos grabados cuyo significado no ha sido descifrado; dichos trozos han estado siendo desenterrados desde finales del siglo XIX hasta el presente por diversas misiones arqueológicas en distintos lugares de China, como Zhenzhou, Yanshi y, muy especialmente, en la aldea de Banpo. Las piezas encontradas en esta pequeña aldea serían las más antiguas de esta clase; según las pruebas de carbono catorce, datan del Neolítico, de suerte que su antigüedad se remontaría al quinto milenio a.n.e. Pero sigue siendo materia sometida a debate si los signos que hay grabados en ellas pueden considerarse una lengua o no. Li Xiaoding, entre otros, consideró que así era, que estos signos bien merecían ser llamados «escritura»,

que constituían una lengua escrita[2]. Otros especialistas, sin embargo, sostienen que estos signos no forman frases ni enunciados de ninguna clase y que, no existiendo relación lingüística entre ellos de ningún tipo, «no se los puede llamar *lengua*»[3]. Para K. C. Chang, defensor de esta última opinión, no es que estos signos grabados en la cerámica fueran inútiles; antes bien, eran útiles y servían para comunicar algo. Pero no formaban una lengua, pues eran meras marcas, eran «distintivos y emblemas de familias, de linajes y de clanes, o bien de subdivisiones de éstos»[4], como se ve en las ilustraciones 0-1 y 0-2.

Ilustración 0-1. Marcas grabadas en vasijas de cerámica pertenecientes a la cultura Yansghao, que floreció entre el 5000 y el 3000 a.n.e. Aparecen aisladas las unas de las otras, sin formar frases. Se ignora su significado.

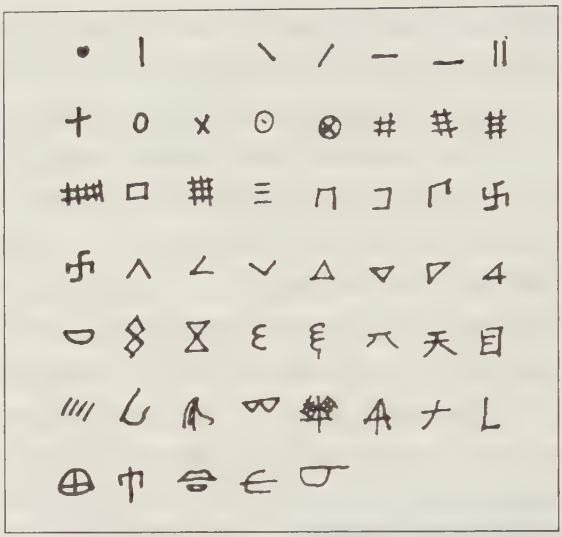


Ilustración 0-2. Inscripciones prehistóricas grabadas en objetos de cerámica de la cultura de Machang, de la dinastía Shang. Aunque no se ha descifrado su significado, parece probable que sean signos que identificaban a diversas familias por sus actividades laborales.

Dejando a un lado si los juicios lingüísticos de estos sinólogos tienen o no consistencia lingüística, lo que conviene destacar es cómo, a pesar de que los lugares en que se han desenterrado fragmentos de cerámica con este tipo de signos son numerosos y se sitúan a todo lo largo del valle del Río Amarillo y a todo lo largo de las costas de China de norte a sur[5], los fragmentos de cerámica propiamente dichos son, en realidad, muy pocos, y los signos que hay en ellos no han sido descifrados más que como signos identificativos, probablemente, de algunos clanes de la época. Es decir, que los signos que hay en los pedazos de cerámica constituyan o no una lengua, no nos informan apenas de la civilización que los originó.

Sin embargo, sí contamos con una gran cantidad de grafías que están escritas en una lengua que debió ser posterior en el tiempo a los signos en cerámica recién comentados, y que se han conservado en un soporte igualmente

distinto: en miles de pedazos de huesos (ilustración 0-3). Esta lengua, que no es otra que el chino llamado «arcaico», fue grabada con objetos punzantes en huesos de animales hace tres mil doscientos años, como mínimo. Poseemos más de doscientos mil huesos[6], es decir, doscientos mil documentos de aquella dinastía, de los que se había descifrado unos quince mil en 1971[7] y de los que alrededor de cuarenta y ocho mil pueden ser consultados en ediciones impresas actualmente[8]. Y, si bien el contenido de la mayoría de esos signos lingüísticos sigue siendo un enigma, las cantidades descifradas nos proporcionan bastante información, enormemente valiosa y reveladora, sobre varias facetas de la civilización Shang.

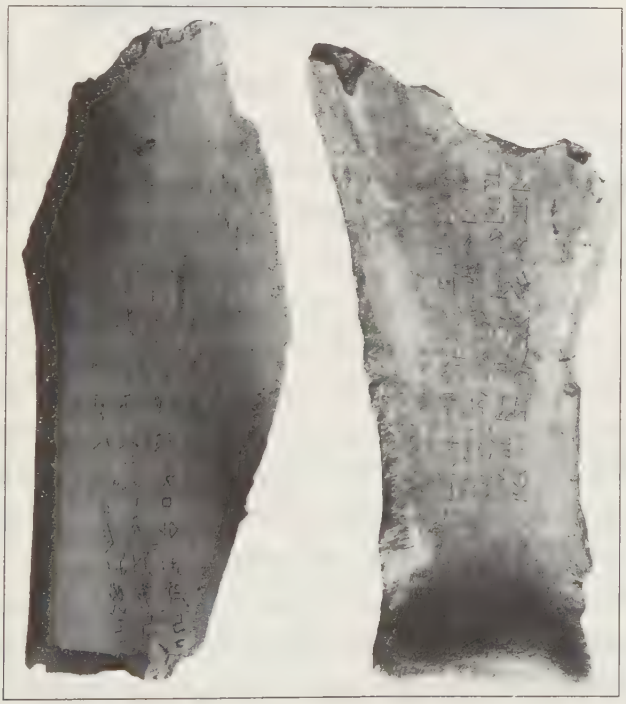


Ilustración 0-3. Dos fragmentos de huesos de bovinos con pictogramas grabados encima. Datan de la dinastía Shang y servían de soporte para la comunicación escrita que se daba entre el rey de la dinastía y diversos espíritus. Longitud aproximada: 15 cm.

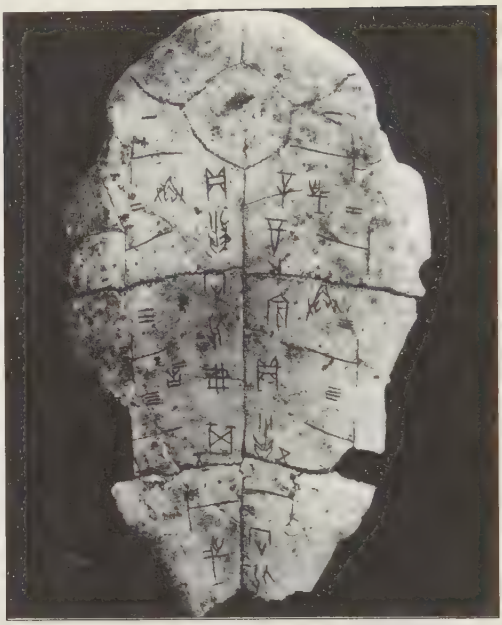


Ilustración 0-4. Un caparazón inferior de una tortuga inscrito con los pictogramas que constituyen la primera etapa conocida de la lengua china. Datan de antes del siglo XII a.n.e.

Los huesos descubiertos y descifrados hasta ahora no nos informan de la dinastía Shang en su totalidad, de sus seis siglos de duración aproximada, sino más concretamente de algunas actividades en que se ocuparon los hombres de Shang durante unos ciento quince años, esto es, durante los años que abarcan los reinados de los últimos nueve monarcas de la dinastía, desde 1200 hasta el 1045 a.n.e[9]; del resto de los años, nada sabemos por los huesos. Esto significa que tenemos datos documentales fidedignos, no modificados un ápice por el paso de los años, en torno a lo que ocurrió durante una sexta parte de la duración total de la dinastía Shang.

Todos estos textos escritos en chino arcaico y grabados en los huesos han recibido un nombre: los «textos en huesos y en caparazones de tortuga» o 甲骨文 (ilus-

tración 0-4), que llamaremos «textos en huesos» para simplificar. Estos textos en huesos fueron escritos en una lengua pictográfica que se encuentra hoy día parcialmente descifrada[10] y son el hito que marca el inicio de la historia en China (ilustraciones 0-5 y 0-6).

Los textos en huesos, como cualquier otro texto, servían a los hombres de Shang para comunicarse, fueron escritos por alguien que quería comunicarse con alguien sobre algo en concreto. Dado quién era el emisor y quiénes los destinatarios de esos textos, y dado también cuál era el contenido de los mismos, no es exagerado decir que los textos en huesos cumplían una función clave para la sociedad que los producía y utilizaba, ya que servían al rey

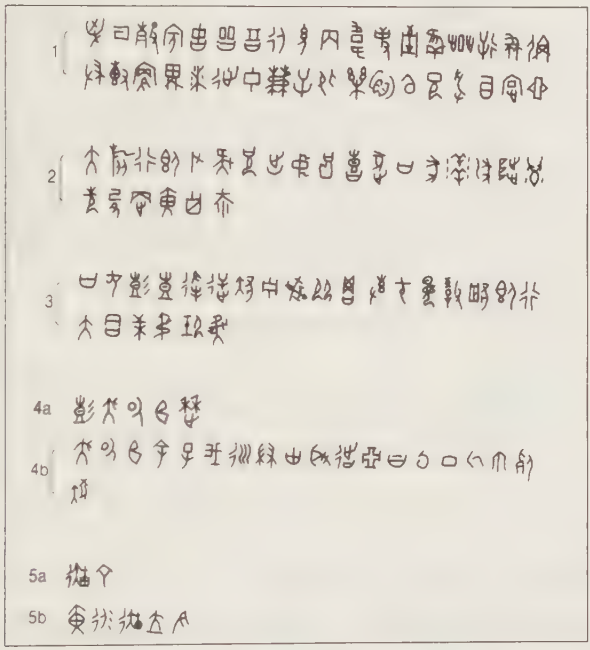


Ilustración 0-5. Diversos pictogramas de la dinastía Shang. El estilo en que se escribían ha permitido a algunos investigadores datar con cierta precisión cuándo se hicieron las inscripciones en los huesos y, así, trazar una cronología de la dinastía en cinco períodos generales. Los números a la izquierda, en vertical, se refieren precisamente a cada uno de los cinco períodos en que dividió Shima Kunio la duración total de la dinastía.

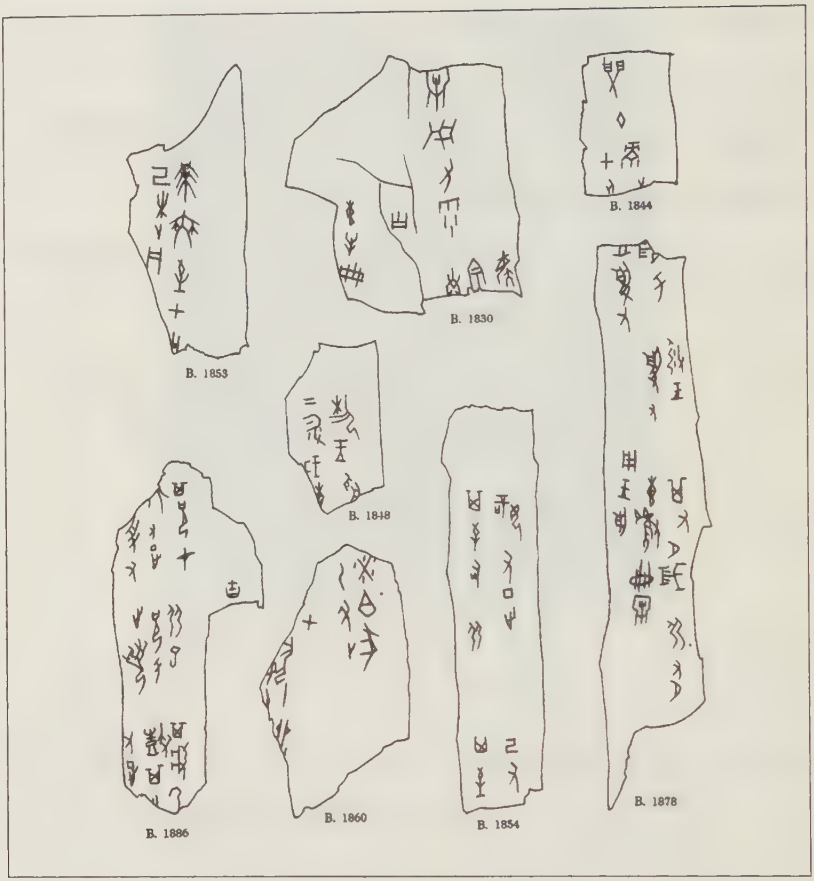


Ilustración 0-6. Croquis detallado de algunos huesos rotos con inscripciones de la dinastía Shang (siglos XVIII-XI a.n.e.).

de la dinastía para comunicarse con unos interlocutores muy especiales (luego veremos quiénes eran) y para pedir a éstos la información que le permitiría gobernar más acertadamente, que le ayudaría a no equivocarse en sus decisiones como responsable máximo del imperio Shang. Veamos cómo se producían esos textos, qué información contenían y cómo los utilizaban sobre todo los reyes para comunicarse; y luego especificaremos quiénes eran los interlocutores, los destinatarios de los textos en huesos.

Lo que dicen los huesos

El contenido de los textos revela que lo que se decían el rey y sus interlocutores dependía del objetivo que quería lograr el rey con aquellos intercambios lingüísticos. Dicho objetivo era doble; por un lado, el rey quería saber qué hacer ante determinada disyuntiva; por otro, deseaba poner a los interlocutores a su favor antes de acometer cualquier empresa o de tomar cualquier decisión. Dicho de una manera sencilla, la información que el rey obtenía por medio de estos textos servía a éste para saber qué decisiones le convenía tomar en calidad de soberano. En las siguientes líneas iremos traduciendo y comentando algunas de estas frases grabadas en los huesos y, así, iremos comprendiendo poco a poco cómo y de qué hablaba el rey con sus interlocutores.

Gracias al desciframiento de los textos en huesos que se ha venido llevando a cabo laboriosamente en los últimos cien años, es posible exponer con cierta precisión el modo en que se desarrollaba la comunicación entre el rey y sus interlocutores. A grandes rasgos, se desarrollaba en dos fases del siguiente modo. En la primera, el rey formulaba a sus interlocutores unas determinadas preguntas o les exponía unos determinados planes, y, en la segunda, los interlocutores le daban su respuesta a esas preguntas o le mostraban su aprobación o desaprobación, su apoyo o su oposición a esos planes. Se trataba, por lo tanto, de un diálogo en dos fases que, por lo general, concluía exactamente en el momento en que el

rey sabía lo que quería saber, es decir, en el momento en que conocía la respuesta o le quedaba claro si los interlocutores aprobaban o no sus planes. Entonces, el rey tomaba una decisión u otra, hacía una cosa u otra siguiendo las directrices que le había marcado la contestación en los huesos.

Los huesos, por lo tanto, eran el soporte material, físico, tangible y perdurable que se utilizó para esa comunicación. Las frases del rey se grababan en ellos tras haber sido laboriosa y ritualmente preparados —generalmente por las mujeres de la casa real— para tales actos solemnes. Las frases emitidas por el rey que se grababan estaban formuladas de tal modo que sólo pudieran dar pie a una respuesta, positiva o negativa, sin más opción: sólo una era posible. En un hueso leemos: «Hoy por la noche lloverá»[11]. Se deduce de la frase que la lluvia nocturna era el asunto que preocupaba al rey. El rey deseaba saber si llovería o no y transmitía al escriba o archivero (史) su duda. El escriba grababa en el hueso ese asunto y hacía una o varias ofrendas, según el caso, a uno o varios interlocutores. Y así es cómo quedaba enviada la consulta a alguien cuya identidad, por lo demás, solían conocer de antemano tanto el rey como el escriba. Así era, *grosso modo*, cómo se llevaba a cabo la primera fase de este tipo de comunicación. La fase de emisión estaba concluida: el mensaje había sido enviado.

La segunda fase entrañaba la recepción de una respuesta y su interpretación, y era algo más compleja que la fase de emisión que acabamos de ver. ¿Cómo contes-

taban los interlocutores? ¿Escribían, como había hecho el escriba siguiendo las órdenes del rey, algún mensaje en el hueso? ¿Contestaban por algún otro medio?

Los interlocutores contestaban por medio del mismo hueso en que el escriba había grabado la frase del rey, pero no en la lengua de los hombres de Shang, ni en ninguna otra lengua humana, sino en un lenguaje especial. El escriba conocía ese lenguaje y, por lo tanto, era el eslabón entre los interlocutores y el rey. Dado lo especial de ese lenguaje, el escriba tenía que cumplir dos tareas: primera, tenía que *ayudar* a que esa contestación se hiciera visible en el hueso; segunda, debía *traducir* esa contestación a la lengua común, a palabras comprensibles por el rey.

Para ayudar a que la contestación se hiciera visible, para dar volumen y dimensión sensible a la voz de los interlocutores, el escriba obraba de la manera en que describimos a continuación: tomaba una varilla metálica, calentaba la punta al fuego y, cuando estaba ésta muy caliente, la ponía encima del hueso en el que había escrito el mensaje del rey o, para ser más exactos, la ponía dentro de una pequeña muesca que había sido hecha con anterioridad para acoger la punta caliente de la varilla (ilustración 0-7). El calor de la varilla sobre el hueso abría en éste una grieta y ahí surgía el mensaje, ahí estaba la contestación: la grieta misma. La grieta no era sino la voz, el crujido verbal de los interlocutores, la escritura rajada con que los interlocutores contestaban al rey, la expresión tangible y visible que le decía al rey qué debía hacer (ilustraciones 0-3 y 0-4).

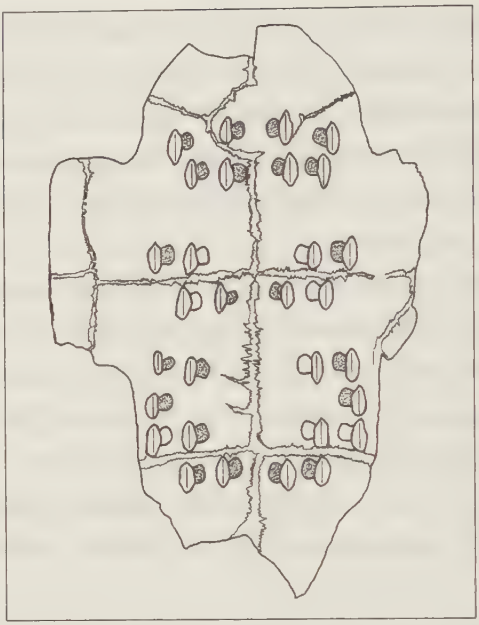


Ilustración 0-7. Croquis de un caparazón inferior de tortuga de la dinastía Shang que muestra las muescas (figuras almendradas con raya vertical dentro) donde se colocaba la punta incandescente de la vara, que producía una quemadura (figura redondeada con interior punteado).

Tangible y visible, pero aún muda: incomprensible. La grieta seguía siendo un mensaje que alguien tenía que descifrar, y este «alguien» que sabía hacerlo no era sino el escriba o, durante los últimos años de la dinastía, el propio rey. Es probable que, según la dirección hacia la que se hubiera abierto la grieta en el hueso, o según la rapidez con que se hubiera abierto, o según el crujido que hubiera emitido al abrirse[12], la contestación significara una cosa u otra, y, en consecuencia, fuera interpretada de una manera o de otra, o positiva o negativamente. Así, viendo la grieta, *leyendo* la grieta, era como despejaba el rey sus incógnitas. La segunda fase, de recepción e interpretación, estaba terminada. La comunicación llegaba a su fin: el rey sabía más que antes y, en consecuencia, sabía qué procedía hacer.

El contenido de las frases

A continuación presentamos la traducción comentada de algunos textos en huesos para dar una idea más perfilada del tipo de mensajes que se cruzaban el rey y los interlocutores.

«Si el rey va a Huai, no habrá desastres»[13].

Esta frase permite discurrir que fue emitida en una situación determinada: cuando el rey se disponía a abandonar la capital, que era su lugar de residencia habitual, para dirigirse a un lugar llamado Huai, y cuando, por lo tanto, el rey deseaba saber de antemano si se toparía con alguna desgracia en el viaje, si el viaje le sería propicio o simplemente si era seguro viajar a aquel sitio en la fecha prevista. Dependiendo de si la grieta ofrecía una contestación positiva y de aprobación, o, por el contrario, negativa y de desaprobación, el rey viajaría o no a Huai.

Bajo determinados reyes de la dinastía Shang no se grababa una sola frase en el hueso, sino dos, por duplicado, pero una en forma afirmativa y la otra en forma negativa, de suerte que la grieta daría su contestación apuntando a la positiva o a la negativa. A continuación traducimos una de estas frases dobles a modo de ejemplo:

«Desde el almuerzo hasta mediodía no lloverá. Desde el almuerzo hasta mediodía, lloverá»[14].

A continuación traducimos otro ejemplo de frase doble, en afirmativa y negativa, que se diferencia del anterior en que se concreta más a quién se está dirigiendo el rey:

«*Di* acabará con esta ciudad. *Di* no acabará con esta ciudad»[15].

Esta frase muestra que el rey se puso en contacto con un interlocutor perfectamente definido, pues lo llama por su nombre, *Di* (que significaba «el Señor» o, según la teoría de Robert Eno, a veces «todos los ancestros»[16]), una figura sobre la que nos centraremos más abajo y de la que ahora basta con anticipar que era tanto la divinidad máxima para los hombres de la dinastía Shang como el fundador en los tiempos más remotos de la familia en el trono. Por otra parte, la frase nos indica que el rey deseaba saber qué actitud, positiva o negativa, destructora o no, iba a tomar este interlocutor con respecto al futuro de la ciudad; deseaba saber si el interlocutor, si esa divinidad, eliminaría la ciudad —por medios no mencionados— o no la eliminaría. Se ve en esta frase, por lo tanto, cómo el rey atribuía a su interlocutor unos poderes concretos, a saber, los de decidir sobre el futuro de una ciudad de su propio reino. El rey, máxima autoridad entre los humanos, reconocía así implícitamente que existía una autoridad superior a la suya, una figura con unos poderes que superaban los suyos. La grieta contestaría si la frase correcta era la afirmativa o la negativa, y el rey obraría en consecuencia.

Pero el rey, además de preguntar o informarse, también podía influir en los interlocutores, podía intentar poner al interlocutor a su favor con respecto a cierta empresa que pensara llevar a cabo, o con respecto a determinada decisión que estuviera pensando en tomar. Hallamos un buen ejemplo de ello en la siguiente inscripción:

«Rogamos por la cosecha. Al caer el sol, celebraremos la ceremonia *you* con corte»[17].

Esta inscripción indica que el fin último de la comunicación era saber si el interlocutor ayudaría al rey enviando a sus campos una buena cosecha, o, al menos, si el interlocutor se abstendría de impedir que se diera una buena cosecha. Además, la inscripción indica que la petición, que el ruego iría acompañado de una ceremonia específica («*you* con corte») de la que desconocemos los detalles, salvo que, probablemente, incluía el corte o despiece de alguna víctima animal inmolada[18].

Estas ofrendas buscaban el contento del interlocutor y, a cambio, su apoyo. Dicho de otra forma, las frases pretendían asegurarse de si las ofrendas rituales que iban a ofrecerse serían bien recibidas y, en consecuencia, no habría ningún reproche ni ninguna oposición al plan del rey por parte del interlocutor invocado[19]. De ello se desprende una interesante idea postulada por Sarah Allan: esta comunicación no servía tanto para predecir el futuro como para *controlarlo* por medio de los sacrificios y de las ofrendas rituales[20]. O sea: no siempre se trataba de saber, de antemano, cómo de bien o de mal terminaría tal o cual idea que el rey tenía pensado llevar a la práctica, sino más bien de saber si, gracias a entregar tales o cuales ofrendas a tal o cual interlocutor, el plan recibiría o no la aprobación de éste y, en consecuencia, se tenía el éxito asegurado de antemano, o no se tenía. Si la contestación era positiva, se realizaría aquella determinada ofrenda a aquel determinado interlocutor; si era negativa, no se realizaría y el rey debía intentar de nuevo descubrir bien

qué ofrenda debía ofrecer a aquel interlocutor, bien si debía cambiar de interlocutor.

Lo destacable del cuarto ejemplo, por lo tanto, está en que muestra cómo el rey deseaba saber si la ofrenda *you* con corte era la adecuada para poner a *ese* interlocutor (y a ningún otro) de su lado y si, a cambio de la ofrenda, *ese* interlocutor se abstendría de obstruir sus planes o de malograr sus deseos; todo lo cual significaría que *ese* interlocutor permitiría que se diera una buena cosecha aquel año. Si la grieta decía que sí, la ofrenda se realizaría «al caer el sol», como dice el hueso, y el rey pensaría que el interlocutor que recibía esa ofrenda coadyuvaría con él en beneficio de su pueblo y de la cosecha. Bastantes inscripciones como ésta permiten ver una relación *do ut des* entre el rey y los interlocutores, una suerte de constatación por adelantado de si el interlocutor apelado ayudaría o no a cambio de recibir tal o cual ofrenda, de si aquella ofrenda complacía al interlocutor hasta el punto de que éste ayudaría al rey o, al menos, no iría en contra de éste.

Otros textos en huesos muestran cómo el rey deseaba saber simplemente si el interlocutor aprobaba o no sus planes. En el caso de que la grieta fuera interpretada afirmativamente, el rey pasaría a la acción. En el caso contrario, es de suponer que el rey se abstendría de llevar a cabo aquellos planes. Así se desprende de frases como la siguiente:

«Grieta hecha el día *renzi*, interpretada así por Zheng: "Si construimos una ciudad, *Di* no se opondrá, sino lo contrario". Tercera luna»[21].

Con el proyecto de hacer una ciudad en un determinado enclave en mente, el rey se comunicó con el Señor (al que llama por su nombre, *Dí*) para asegurarse del éxito o del fracaso de sus planes antes de llevarlos a cabo. Es probable que el rey, ante una respuesta positiva como la que aquí tenemos, pasara a la acción con el apoyo ya confirmado de la divinidad máxima. Además, esta inscripción nos permite averiguar otros datos contextuales, como por ejemplo cuándo fue hecha la grieta exactamente: por un lado, en la tercera luna o tercer mes, y, por otro, «el día *renzi*», es decir, el cuadragésimo noveno día de un ciclo de sesenta que pautaba rigurosamente los actos rituales del Estado, como ejemplifica extensamente Zhao Cheng[22]. Y el texto en el hueso nos permite igualmente saber quién ofició de escriba, quién hizo e interpretó la grieta, pues el hueso tiene grabado el nombre propio del escribano, Zheng.

Los huesos, soporte material de esta comunicación, se aprovechaban para varias sesiones. Lo normal era que el procedimiento completo que hemos descrito se repitiera cinco veces y entonces el rey tomara sus decisiones. No era raro que se repitiera entre seis y diez. Las grietas sobre un mismo asunto solían abrirse en el mismo hueso y eran numeradas, aunque en ocasiones se abrían grietas sobre el mismo tema en distintos huesos[23]. Una vez repletos de frases grabadas, los huesos eran almacenados en pozos que servían de bibliotecas.

En resumen, los textos en hueso nos permiten saber lo siguiente. Por una parte, saber que cumplían una función comunicativa directa y práctica, inmediata, pues culminaba cuando el rey tomaba una decisión u otra.

Debemos subrayar, por lo tanto, que estos ritos no tenían carácter íntimo sino de Estado, seguían un calendario predeterminado y riguroso[24], y eran el centro de la toma de decisiones políticas del imperio de la casa de Shang. Sin lugar a duda, los «textos en huesos» son los registros de unos diálogos que indicaban a los reyes de Shang cómo debían proceder y gobernar el mundo de los vivos según los consejos y las contestaciones que recibían de los interlocutores.

Por otra parte, los textos en huesos nos permiten saber también que a cada frase y a cada ceremonia correspondía hacer una o varias ofrendas materiales, consistentes, según Zhao Cheng, en lo siguiente: *animales*, como, por ejemplo, corderos, bueyes, vacas, perros o lechones; *objetos*, como alabardas y hachones; *seres humanos*, concretamente prisioneros de guerra de otras tribus no Shang, algunos de los cuales eran inhumados vivos en tumbas reales[25].

Por otra parte, nos permiten saber que la función de dicha ofrenda consistía en convencer al interlocutor, servía para poner al interlocutor del lado del rey en cuanto al asunto tratado en el hueso. Si bien en algunos casos el rey escribía en el hueso deseando saber si en tal fecha sucedería o no tal o cual hecho («esta noche, ¿lloverá?»), en otros lo hacía con la intención de corroborar si se cumplirían sus deseos, sus proyectos, tal como se percibe en esta inscripción:

«Una ofrenda *yu,* buena cosecha, a Shang Jia»[26].

Esta frase significa y presupone que el rey deseaba asegurarse de si, en el caso de hacer esa ofrenda llamada

yu al interlocutor mencionado bajo el nombre de Shang Jia (anticipémoslo: era el nombre propio de un rey de la casa de Shang fallecido generaciones atrás), tendría su reino buena cosecha. Si la contestación era positiva, el rey haría la ofrenda *yu* a ese ancestro suyo, a Shang Jia, con la ventaja de saber con antelación que hacer tal ofrenda a Shang Jia traería a su reino buena cosecha. Y, si era negativa, es de suponer que no lo haría. Que el rey supiera a quién hacer qué ofrenda era interpretado por los hombres de Shang como un acierto por parte del rey y sus escribas, pues éstos demostraban así que sabían bien qué ofrenda había que hacer a qué interlocutor y cómo conseguir el apoyo o el beneplácito de los espíritus apelados. El rey se perfilaba así como aquel que poseía los conocimientos rituales apropiados para poner a los interlocutores de su lado y del de su pueblo, y como aquel que cumplía la función politicorreligiosa de ser «intermediario entre el mundo de los vivos y el de los espíritus de los ancestros»[27].

La función comunicativa de los textos en huesos era inmediata y práctica, y los textos mismos no eran sino mensajes de un interlocutor a otro. De ahí que nada nos digan sobre las creencias en que se sustentaba una comunicación de ese tipo. Para los interlocutores debía ser evidente, *era* evidente, que no se comunicaban para comentar creencias comunes, que no tenían por qué hablar de ningún otro tema que no fuera el preciso asunto sobre el que se querían comunicar. Es vano, por lo tanto, buscar en estos textos aclaraciones sobre cómo concebía un interlocutor al otro o digresiones sobre qué representaba para el

rey el mundo con el que entraba en comunicación; pero no lo es buscar en ellos los elementos que nos permitan presuponer ciertas creencias sin las cuales lo que dicen los huesos serían meros imposibles y sinsentidos. Dicho de otro modo, los textos en hueso son una sólida fuente de información tanto sobre la mentalidad y la espiritualidad como sobre el desarrollo material de la dinastía Shang y de sus hombres: los huesos escritos no discurren sobre el mundo que los vio nacer, ni sobre los hombres que los empleaban, pero nos permiten a nosotros hacerlo con notable seguridad. Los huesos no explican ni quiénes eran los interlocutores del rey ni su naturaleza: sólo los nombran; no se explayan sobre qué poderes tenían estos interlocutores, ni sobre si estaban éstos estructurados de alguna manera especifica: sólo los invocan. Veamos ahora, por lo tanto, qué se puede deducir con respecto a la identidad y a los poderes de estos que, hasta ahora, hemos venido llamando «interlocutores».

Los interlocutores del rey

La lectura de cualquiera de los libros que tratan el contenido de los textos en hueso arroja una palmaria contestación a la pregunta de quiénes eran los interlocutores. Los que hemos llamado «interlocutores» eran los espíritus. Pero en los huesos no se menciona un término tan general y abstracto como «espíritus», sino otros términos mucho más concretos. Gracias a esa concreción sabemos con exactitud a qué espíritus se dirigía el rey.

Éstos pueden agruparse en varios tipos: Primer tipo, los espíritus de los antepasados reales, es decir, lo que quedaba de ellos tras morir y ser deificados, automáticamente, a sus exequias; se trataba de los espíritus de los que habían sido reyes de la casa de Shang a lo largo de toda su existencia. Segundo tipo, los espíritus de la Naturaleza. Tercer tipo, los espíritus de antiguos ministros de los reyes de Shang de cualquier momento. Cuarto, los espíritus de los familiares difuntos. Y, por encima de todos ellos, quinto, el espíritu del fundador de la familia Shang, que sería identificado con la figura que encarnaba el poder supremo, es decir, la figura del Emperador en lo Alto, del Señor en lo Alto, *Di* o *Shangdi*[28].

Una reclasificación de estos espíritus arrojaría como resultado tres grandes clases: Primera, en solitario y único, *Di*, el Señor en lo Alto. Segunda, un número cerrado de espíritus unidos entre sí por unos lazos sanguíneos irrebatibles, que son los espíritus de los antepasados del rey en el trono, es decir, su árbol genealógico divinizado. Y, tercera y última, los espíritus de la Naturaleza, las Fuerzas o Potencias de la Naturaleza que tenían influjo y poder sobre el mundo que rodeaba al hombre. Veamos a continuación qué poderes se atribuía a cada una de estas clases.

El Señor en lo Alto tenía poderes sobre las buenas cosechas, la victoria en la guerra, las lluvias, los truenos, los vientos, las sequías, el destino de la capital de la dinastía y del propio rey, y, en fin, las epidemias[29]. Uno de los más penetrantes y primeros estudiosos de los textos en hueso, Chen Mengjia, subrayó que este espíritu su-

premo era el único que podía controlar las lluvias y las sequías[30]. En suma, el Señor en lo Alto tenía poder sobre asuntos que afectaban a toda la comunidad y a la cabeza viva de la comunidad, el rey. Otros especialistas, como Robert Eno, sin embargo, han creído que podría no haber existido una sola divinidad máxima llamada *Di*, y que *Di* era un término con el que se invocaba conjuntamente a varios espíritus de la familia real[31].

Por su parte, los espíritus de la Naturaleza, es decir, el Sol, el Viento, las Nubes, la Nieve, el Granizo, los Truenos y los Relámpagos, los Montes y algunos más, parecían tener jurisdicción sobre los fenómenos naturales designados por sus nombres.

Finalmente, los espíritus de los antepasados del rey tenían poderes que se solapaban entre sí y que estaban circunscritos a esferas concretas de la vida. Por ejemplo, la ayuda de los espíritus de las mujeres ancestrales aparece solicitada en los huesos para los partos y para la guerra, pues se ve en los textos que las mujeres dirigían las tropas a la batalla[32].

Además de esta suerte de distribución jurisdiccional que competía a cada espíritu y sobre la que cada espíritu ejercería sus poderes, existían otros principios que organizaban la atribución de poderes a los distintos espíritus. El primero de ellos guardaba una relación directamente proporcional con la antigüedad de éstos en el escalafón del otro mundo: los poderes de un determinado espíritu eran mayores cuanto antes hubiera fallecido[33]. Otro principio que organizaba las ofrendas y las peticiones (que, como queda dicho, seguían un calendario fijo y bien definido

en el que cabía hacer añadidos puntuales, pero no variaciones sustanciales), y gracias al cual se sabía cuándo había que hacer la ofrenda, a qué espíritu tocaba hacerla y qué tipo de ofrenda había que hacer, era el principio de la generación. Del mismo modo que el poder político de un rey fallecido no se transfería a alguien de la generación siguiente, sino a alguien de su misma generación (*i.e.*, a sus hermanos), al menos bajo el reinado de los últimos cinco reyes de la dinastía[34], el poder que se ostentaba en tanto espíritu deificado era mayor para los miembros de una misma generación que para los miembros de la siguiente[35]. Y, en fin, el tercer principio radicaba en que siempre tenían más rango y poder aquellos espíritus cuyos hijos hubieran sido reyes[36].

El nombre de los reyes también reflejaba el cambio de naturaleza y poder que derivaba del paso «al otro lado», de su conversión en un espíritu ancestral, en una divinidad familiar. Mientras que los reyes eran conocidos por su nombre propio en la vida, lo eran por un nombre póstumo en la muerte[37]. El nombre póstumo que recibían era elegido entre los diez nombres de los diez días que tenía la semana en tiempos de los Shang; y, en el caso de que hubiera que evitar que dos reyes difuntos fueran a recibir el mismo nombre póstumo, se añadía un prefijo al nombre del día de la semana, como, por ejemplo, 太 o 祖, que significan «grande» y «ancestro», respectivamente[38]. Hay autores, como Dong Zuobing[39], que consideran que se ponía de nombre póstumo el nombre del día en el que había fallecido el rey, de modo que si el rey fallecía en un día Jia, el nombre póstumo del rey

sería Jia. Otros autores, como Li, empero, sostienen que se utilizaba no el nombre del día en que fallecía el rey, sino el del día en que se realizaba determinada ceremonia de consultación tras la muerte del monarca en cuestión[40].

Enumerar los asuntos sobre los que dialogaban los reyes vivos y los espíritus sería prolijo y excedería con mucho el espacio que podemos dedicar ahora a las divinidades de la dinastía Shang, pero tal vez sea útil enumerar al menos los *tipos* de temas tratados en los textos sobre hueso. David N. Keightley ha detectado los siguientes: 1) los sacrificios y los ritos; 2) las levas para el ejército; 3) las campañas y las guerras; 4) los fenómenos atmosféricos; 5) la agricultura; 6) las enfermedades del rey; 7) los nacimientos en la familia real; 8) los desastres en general que pudieran sobrevenir; 9) los sueños del rey; 10) la fundación de poblaciones o ciudades y la construcción de edificios; 11) las órdenes reales; 12) el pago de tributo por parte de poblaciones sometidas; 13) la aprobación por parte de algún antepasado divinizado o de algún espíritu de la Naturaleza; 14) las peticiones explícitamente formuladas a los espíritus; 15) los sucesos durante el día y la noche; 16) las cacerías, y, en fin, 17) todo lo relativo a la semana siguiente, es decir, a los diez días siguientes a la ceremonia, pues —ya lo decíamos antes— la semana duraba diez días en tiempos de Shang[41].

Sarah Allan observó que todos estos temas podían dividirse en tres categorías principales, a saber: las consultas sobre las ofrendas que convenía o no hacer a determinado espíritu; las consultas sobre el futuro, pero

consultas que no estaban tanto encaminadas a obtener una predicción del futuro como a *controlarlo;* y, consultas sobre desgracias que ya habían sucedido, de tal modo que el objetivo de este tipo de consultas era saber qué espíritu había enviado, había causado la desgracia para, así, poder dirigirse a él con ofrendas y tratar de contentarlo para que, a cambio, cejase en el envío de adversidades.

Que todos estos temas tan variopintos aparezcan con frecuencia en los textos en hueso indica que no eran temas baladíes, sino que recibían una consideración que sobrepasaba tanto lo privado del rey como lo aparentemente secular o profano y que, en consecuencia, poseían una dimensión muy significativa tanto para los vivos como para los espíritus. Eran temas politicorreligiosos, esenciales para un gobierno teocrático como el de los Shang. Eran temas, también, que reflejan lo variado que resultaba el poder de que gozaban los espíritus de los muertos sobre el mundo de los seres vivos.

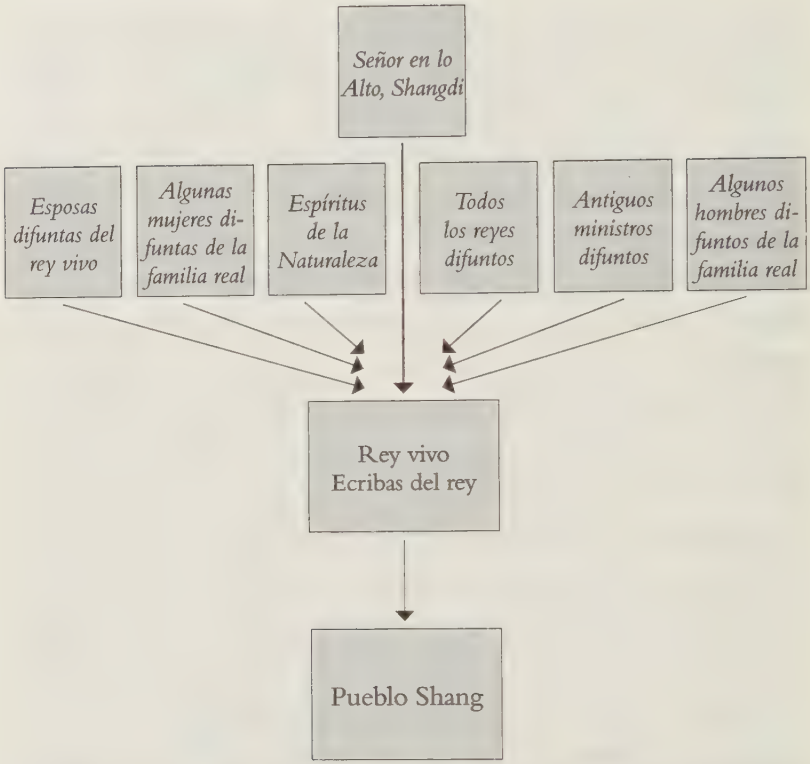
Hagamos un resumen de lo que hemos esbozado hasta el momento. Los hombres de la dinastía Shang creían en un tipo de vida más allá de la muerte. Los fallecidos seguían vivos de algún modo: seguían «en activo» en la medida en que tenían una enorme influencia sobre la mayor parte de los asuntos del mundo de los vivos. Los vivos eran conscientes de que su felicidad y su bienestar dependía de los espíritus de sus antepasados y de los espíritus de la Naturaleza, sabían que todo lo que sucedía había sido enviado, de algún modo, por los espíritus[42], y por eso mantenían con ellos una relación diaria, estructurada y

canalizada por medio de los textos en huesos, por una parte, y por las ofrendas que acompañaban a los huesos, por la otra. Parece ser que esta comunicación era un privilegio del rey, aunque podría ser que cualquier persona pudiera comunicarse con los espíritus por los mismos medios, mas carecemos de pruebas, y el rey fundamentaba su legitimidad y superioridad en lo acertadamente que empleara esta comunicación, es decir, en ser *la* figura que se comunicaba *acertadamente* con los espíritus, en ser el hombre que podía conseguir la ayuda y la protección de los espíritus para él y para su pueblo por medio de esa comunicación que él sabía ejecutar con fortuna.

El mundo de los espíritus estaba estructurado para los Shang con una claridad tal que se sabía bastante bien a qué espíritu podía o debía dirigirse el rey ante cada situación concreta. Este mundo constaba de varios elementos o figuras. Primero, constaba de un espíritu supremo, una divinidad máxima que recibía el nombre —ya comentado— del Señor en lo Alto o *Shangdi*, un espíritu máximo que los Shang habían identificado con y subsumido en la figura del Espíritu Primero, del fundador de la casa de Shang. Segundo, constaba de un grupo numeroso de espíritus de antepasados del rey vivo y de grandes ministros de la corte, ya difuntos, tanto hombres como mujeres. Y, tercero, constaba de un igualmente nutrido conjunto de espíritus de la Naturaleza (espíritus del Sol, de la Lluvia, etc.).

Los sucesos de la vida eran enviados por algún espíritu, de modo que los espíritus podían ser buenos o malos con los hombres, podían enviarles desgracias o serles

propicios. Las ofrendas del rey, si eran acertadas, podían lograr que lo que enviaran los espíritus fuera favorable y propicio. Pero tanto si los espíritus obraban en contra como si lo hacían a favor de los hombres, lo que era indudable es que a ellos se atribuía el estado del mundo tanto presente como futuro y, por lo tanto, las ceremonias con huesos y ofrendas se encaminaban a ganarse sus favores. Dichas ceremonias comportaban, además de la producción e interpretación de la grieta en el hueso y de la entrega de ofrendas, músicas y danzas de las que apenas si sabemos algunos de sus nombres[43]. El poder de los espíritus era visto por los hombres como decisivo y como omnipotente, y las decisiones de Estado que tomaba el rey venían dictadas, en cierto modo, por los espíritus, es decir, con su consentimiento o aprobación. Las ceremonias a los espíritus eran diarias y seguían un calendario riguroso, de modo que gran parte de la actividad cotidiana del rey y de la corte giraba en torno a la comunicación con los espíritus de los muertos, a la comunicación entre los vivos y «sus familiares divinizados»[44], por emplear una acertada expresión de H. Maspéro. El poder humano dependía del poder de los espíritus de la Naturaleza y de las divinidades familiares más antiguas y más recientes. La vida y el mundo no estaban en manos del hombre: estaban en otras manos, que sólo por medio de los rituales podría el hombre aspirar no tanto a controlar con seguridad infalible como a influir con bastante probabilidad de éxito. El esquema 1 presenta cuáles eran los elementos espirituales que influían en las decisiones reales.



Esquema 1. El esquema reproduce el organigrama que se ponía en funcionamiento en el momento en que el rey debía tomar alguna decisión. En el nivel horizontal superior tenemos los distintos tipos de espíritus cuya aprobación buscaba el rey antes de decidirse a hacer algo o a los que preguntaba para saber a qué se debía que hubiera sucedido tal o cual hecho en el mundo: el Señor en lo Alto en su lugar superior, y el resto de los seis tipos de espíritus inmediatamente por debajo de éste: las esposas difuntas de los reyes, etc. En el segundo nivel aparece la casilla única del rey, que era quien recibía la información proveniente del mundo de los espíritus y quien decidía tomando dicho mundo en consideración. En el tercer y último nivel encontramos el mundo sobre el cual gobernaba el rey vivo. Todo el esquema pretende aclarar cómo el pueblo llano dependía de las órdenes del rey y cómo el rey, a su vez, dependía del beneplácito de los espíritus. El primer y segundo niveles están ocupados por los espíritus de los difuntos, mientras que el tercero y el cuarto lo están por los vivos.

Cuando los huesos dejaron de hablar

La dinastía Shang fue derrocada por la Zhou hacia el año 1122 a.n.e. La familia que instauró la dinastía Zhou provenía del antiguo Estado de Zhou, un Estado que había sido limítrofe al antiguo imperio de los Shang y cuya civilización era notablemente menos avanzada que la Shang (por ejemplo, carecía de escritura)[45], y que, en consecuencia, había sido mucho más influenciado por los Shang que al contrario. La invasión Zhou que acabó con la dinastía Shang, por ello, ni acarreó un cambio de raza ni de civilización en las riendas del imperio, aunque sí tuvo consecuencias políticas evidentes, como la sustitución de una familia reinante (la Zi) por otra (la Ji), y también ideológicas; estas últimas son las que ahora nos interesan.

Al ser los Ji quienes subieron al trono desde el 1122, y al estar el espíritu máximo —la divinidad suprema, el Señor en lo Alto o *Shangdi*— asimilado totalmente a la figura del fundador de la casa de los Shang, fue imposible que no se produjera un cambio esencial en este ámbito de la civilización. El Señor en lo Alto, poder máximo del mundo, abstracción y encarnación a la vez del ancestro primero de la casa de los Shang, no podía permanecer en tal posición, pues *no* era el ancestro máximo de la casa entrante. Ciertamente, nada impedía a los Zhou que mantuvieran *la figura* de una deidad suprema, pero sí que mantuvieran precisamente a aquella deidad, el Señor en lo Alto, que estaba identificada con el fun-

dador de la familia reinante anterior, de la familia a la que habían depuesto del poder, de la derrotada familia enemiga. En consecuencia, la divinidad fue reemplazada por otra, con otro nombre y de características diferentes, que no nos detendremos a detallar.

Bajo el reinado de los Zhou se mantuvieron las creencias en los espíritus de los ancestros que hemos visto que existían en la dinastía Shang, y se mantuvo también la formalidad y el rigor en el trato a los espíritus, que se canalizaba por medio de ofrendas. Pero se abandonó la comunicación por medio de los huesos y, sobre todo, dejó de creerse en los ancestros como divinidades y comenzó a creerse en éstos como *intercesores* entre el mundo de los vivos y el de las divinidades. La divinidad máxima pasó a ser el Señor del Cielo (Tiandi) y los espíritus de los antepasados dejaron de ser espíritus o divinidades en sí mismas, pues sus poderes se redujeron ahora al de poder interceder ante el Señor del Cielo a favor de sus familiares[46].

A todo esto debe sumarse una variación fundamental en la relación que existía entre los hombres y las divinidades. A partir de la dinastía Zhou, especialmente a partir de los Zhou orientales (siglos VIII-III a.n.e.), la divinidad suprema y los ancestros comienzan a mostrarse propicios y favorables a aquellos familiares que obrasen en la vida con *virtud* o 德. No es éste el lugar apropiado para analizar este complejo y vertebral concepto, de modo que nos limitaremos a recordar que es un concepto cuyos contenidos eran enteramente *morales,* inexistentes en los textos en hueso de la dinastía Shang y en cuyo

torno girará una nueva ética durante muchas dinastías. Es un concepto que pasó a ser fundamental en el edificio ideológico e intelectual de los Zhou y que no tenía tal importancia en tiempos de los Shang, cuando la aprobación o el favor de un espíritu no dependía, por lo que podemos saber a partir de lo que dicen los textos en huesos, de la moralidad del monarca sino de lo acertado de la ofrenda.

Los clanes totémicos y los mitos

Volvamos a la dinastía Shang y veamos ahora su peculiar entramado social. El territorio considerado Shang, que se extendía por la mitad norte de la actual provincia de Henan, la mitad sur de Hebei, la parte occidental del Shandong, la más al norte de Anhui y el noroeste de Jiangsu, según los estudios de Liu Xueqin[47], se encontraba poblado por personas de la misma raza organizadas en unidades llamadas *zu* o clanes. Cada *zu* poseía su propia ciudad, que solía estar amurallada, de modo que lo común era que cada ciudad estuviera ocupada por los miembros de un solo *zu*[48]. Un *zu* podía incluir una sola familia, pero también podía estar compuesto por varias; en todo caso, la familia o familias poseían y explotaban comunalmente las tierras de labranza, que se situaban casi siempre extramuros[49]. Por todo ello, el nombre del *zu* servía también para denominar a esa ciudad, de modo que el patronímico servía de topónimo, ambos se confundían y cumplían idéntica fun-

Ilustración 0-8. Inscripciones halladas en diversos huesos que podrían referirse a las profesiones de los hombres: a) pastores, b) comerciantes, c) transportistas, d) cocineros, e) pintores, f) archiveros, g) pastores, h) carniceros, i) vigilantes, j) mensajeros, k) fabricantes de cuchillos, l) fabricantes de arcos, m) fabricantes de flechas, n) y o) fabricantes de alabardas, p) fabricantes de escudos, q) arqueros, r) alabarderos, s) verdugos, t) fabricantes de estandartes, u) fabricantes de carros, v) fabricantes de barcos, w) constructores de casas, x) fabricantes de calderos

ción[50]. Cada jefe de un *zu* era a su vez la cabeza militar de su ciudad y ejercía un poder tanto civil como militar dentro de su ciudad y de su *zu*[51]. Algunos *zu* constituían una suerte de gremio, un grupo humano cohesionado por una misma actividad laboral de producción. K. C. Chang presentó algunos pictogramas del chino de

la dinastía Shang que identificaban y daban nombre a algunos de estos gremios, que a su vez eran clanes. Por ejemplo, entre dichos gremios, clanes y pictogramas encontramos algunos que designan la alfarería, la fabricación de estandartes y banderas, las vasijas para beber alcohol, las vasijas para cocinar, las sogas y las cuerdas, las plumas para adorno de las cabalgaduras y otros más que pueden verse en la ilustración 0-8. En consecuencia, los clanes tenían fuertes rasgos de identidad que los cohesionaban y los distinguían de los demás clanes.

trípodes,
y) fabricantes de calderos para cocinar con vapor *yan*,
z) fabricantes de trípodes de tipo *li*,
aa) fabricante de copas de tipo *yue*,
bb) fabricante de alcohol,
cc) fabricante de seda,
dd) carpintero,
ee) jardinero,
ff) cazador que usa redes para cazar.

El profesor Ding Shan aseguró haber detectado más de doscientos *zu* diferentes y mostró que cada uno de ellos estaba ligado a una figura animal, símbolo con el que el *zu* se identificaba. Dedujo de ello que estas unidades estructurales de la sociedad Shang eran de naturaleza totémica[52]. Cada clan se habría identificado con un tótem diferente, con un animal. Se sabe que existieron, por ejemplo, el clan del pájaro, de la serpiente, del buey, del carnero y del mono, pero se desconoce con exactitud a qué familia o clan se asociaban[53], así como todo lo referente a esos doscientos clanes que identificó el profesor Ding Shan.

Y aquí es precisamente donde aparecen los mitos. Aparecen unos mitos de los que, como sostiene K. C. Chang, apenas han quedado restos. Pero tanto él como otros investigadores que veremos más adelante creen que los mitos de la dinastía Shang habrían sido mitos sobre los ancestros fundadores de cada *zu*, ancestros fundadores que, como hemos visto, eran un animal. Dice este autor: «Estamos seguros de que cada uno de estos *zu* de la Chi-

na antigua tenía sus propios mitos sobre sus primeros ancestros, mas sólo unos pocos de estos mitos se han conservado por escrito, a saber, los mitos de los clanes, de los *zu*, cuyos miembros fundaron las grandes dinastías y las grandes familias políticas»[54]. Por ejemplo, K. C. Chang sostiene que el mito que tenemos por escrito y que relata cómo Xie fundó la dinastía Shang (pp. 335-339 *infra*) sería el residuo tardío de un mito que narraba cómo determinado clan fundó la dinastía Shang, un clan que habría identificado a su fundador con el ave negra que aparece en el mito[55]. Según esta tesis, los mitos de la dinastía Shang fueron mitos que cada *zu* habría poseído y contado sobre sus propios orígenes, sobre sus propios ancestros míticos identificados con figuras totémicas y veneradas ritualmente en calidad de tales por cada *zu*.

Se tiene cierta seguridad sobre los tótems con que se identificaron los clanes que fundaron las tres grandes dinastías de la China antigua, es decir, la Xia, la Shang y la Zhou. Parece seguro que la dinastía Xia (una dinastía enteramente mitológica y legendaria que ha sido considerada en China como la primera de los tiempos más remotos, anterior a la primera dinastía real e histórica, pero de cuya existencia no se ha hallado ninguna prueba fehaciente) fue fundada por un clan que tenía a la serpiente de tótem[56]. También se tiene la certeza de que la dinastía Shang fue fundada por algún clan cuyo tótem era un pájaro, un pájaro que para Rémi Mathieu habría sido, concretamente, un cuervo[57], y, para Sarah Allan, un cuervo de tres patas que vivía en el sol del que hablan algunos mitos posteriores que veremos más adelante. Igualmente, la di-

nastía Zhou habría pertenecido a un clan identificado con un cuervo rojo[58].

Sarah Allan también se preguntó por el tipo de mitos que habrían existido en este imperio organizado en clanes totémicos. Una de sus tesis principales al respecto consiste en que los Shang creyeron en un mito que narraba la existencia de diez soles y organizaron los grupos de poder por medio de relaciones totémicas derivadas de ese mito de los diez soles. Para dicha investigadora, el mito habría sufrido modificaciones esenciales con el paso del tiempo, exactamente a partir del momento en que los Shang fueron derrocados por los Zhou, puesto que los Zhou tenían un mito que narraba la existencia de un sol, no de diez. La modificación fundamental consistió en que el mito de los diez soles, con el derrocamiento, perdió su sentido original y su capacidad de inspirar la organización política. Desapareció el sentido, pero no los motivos. Cambió el fondo, pero se mantuvieron algunas de las formas del mito. Por ejemplo, el pueblo continuó creyendo en la existencia de diez soles, pero en los Estados centrales del territorio de los Zhou (que antes había sido de los Shang), se creía que nueve de aquellos diez soles habían sido derribados del firmamento a flechazos por un héroe llamado Yi el Arquero en los tiempos más remotos. Las flechas habrían hecho blanco en ciertos pájaros negros que, según el mito, vivían en el sol y lo llevaban a cuestas por el cielo o, más exactamente, en nueve cuervos de tres patas que los Shang habían identificado totalmente con los nueve soles (ilustraciones 7-7, 7-8, 7-9 y 7-10). De ahí, también, que los Shang vinieran de un antiguo clan cuyo tótem

habría sido un cuervo de tres patas, de un clan cuyo fundador habría sido un cuervo de tres patas[59], el mismo que vivía en el sol. En conclusión, el mito en que habrían creído los Zhou, el mito de un arquero que mataba nueve cuervos-soles, era el mito de su invasión y de su victoria sobre los Shang[60].

Un segundo mito de la dinastía Shang, según Sarah Allan[61], habría sido el de una dinastía anterior a ellos, el mito de la existencia de la dinastía Xia. Este mito habría narrado que ellos, los Shang, eran lo opuesto a los Xia, quienes habrían sido un pueblo de la oscuridad y de las aguas que habría terminado derrotado por ellos mismos.

No sólo los clanes se identificaron con tótems, sino algunas figuras destacadas de la mitología o, para ser más exactos, los clanes a los que pertenecían estas figuras. Así, por ejemplo, esa figura clave de la mitología china que es Yu el Grande, héroe que aparece en los mitos (pp. 209-221) como salvador del mundo ante una inundación universal y ante numerosas bestias y espíritus malignos, no habría sido en realidad tal héroe humano y civilizador en sus orígenes, sino un animal, una figura totémica que había sido humanizada posteriormente. Whalen Lai ha reconstruido los orígenes de Yu el Grande y ha mostrado cómo éste no fue un hombre en sus comienzos, sino un dragón[62]. El dragón habría sido la figura animal con la que se había identificado al fundador de un determinado *zu*, y este animal fundador habría sido posteriormente humanizado, «desanimalizado», y habría dado como resultado la figura de Yu el Grande, a quien más tarde convirtió la escuela confuciana en uno de los hé-

roes civilizadores de la Antigüedad. De esta manera, W. Lai desveló y devolvió su sentido original, su sentido animal y totémico a la figura humanizada.

John S. Major sostiene que otro tanto ocurrió con distintos personajes de la mitología china. Fuxi y Nüwa habrían sido serpientes, Gun no habría sido un ministro bajo mando del emperador Yao sino un oso, Kui tampoco habría sido desde sus orígenes un ministro de la Música bajo el susodicho emperador sino un buey de una sola pata[63], y Shun, como señala Chantal Zheng[64], procedería por parte de madre de un clan identificado con la serpiente y con un tipo de ave por parte de padre, en vez de haber sido desde siempre el hombre extremadamente filial y amante de su padre por encima de todo que nos describe el filósofo confuciano Mencio (p. 281 y ss.). Este totemismo que tan fuerte impronta dejó en las creencias espirituales de la dinastía Shang no era autóctono del territorio de los Shang, sino que tenía su origen en las creencias siberianas al respecto, que concedían una importancia vital a la unidad sagrada que se daba entre el hombre y el animal[65].

Habría sido imposible que existiera este tipo de mitos si en la dinastía Shang no se hubieran dado las creencias que hemos expuesto líneas más arriba sobre los espíritus de los difuntos, ni tampoco si la sociedad de los Shang no hubiera estado estructurada en distintos clanes o *zu* notablemente distintos entre sí que, en función de tal distinción, asociaban sus ancestros máximos (espíritus) a determinados y distintos animales. Los Zi, el *zu* reinante durante la dinastía Shang, identificaron al funda-

dor de su saga con el Señor en lo Alto, y cada *zu* hizo otro tanto: identificar a sus respectivos fundadores con alguna figura totémica.

De ahí que los mitos de la dinastía Shang, según sostienen y postulan algunos especialistas como los recién mencionados, habrían sido precisamente los relatos de los orígenes de cada *zu*, habrían sido mitos que mostraban quién había sido el fundador de tal o cual *zu* y cómo había sido fundado éste, mitos con los que los hombres se explicaban su propia procedencia en cuanto comunidad. Y dichos mitos habrían sido totémicos, pues cada clan atribuía su procedencia a alguna figura totémica, a algún animal con talla de antepasado fundador.

Pero el hecho sigue siendo que ninguno de estos mitos, ni ningún otro que se transmitiera oralmente en la dinastía Shang, ha llegado intacto hasta nosotros; sólo tenemos restos de mitos pasados por el filtro de los letrados que los transmitieron de la manera en que veremos en la Primera Parte.

Cuando la dinastía Zhou (siglos XI-III a.n.e.) sucedió a la Shang, se produjeron notables transformaciones en cuanto a las divinidades que no se circunscribieron a la sustitución del espíritu máximo o Señor en lo Alto por una nueva divinidad máxima, sino que se expandieron a la creación de un nuevo panteón a partir de una gran variedad de espíritus locales, espíritus de los familiares difuntos y dioses de la Naturaleza. En términos generales, esta transformación operada por los Zhou trató de sistematizar todo el legado que les llegaba de los derrocados Shang. A juicio de Jeffrey Riegel, la sistematiza-

ción consistió esencialmente en encajar dicha variedad de divinidades mitológicas en tres sistemas de pensamiento básicos —en los que no podemos detenernos—: el nuevo sistema en el que la divinidad máxima dejaba de ser el Señor en lo Alto y pasaba a ser el Cielo (*Tian*), el nuevo sistema de casas gobernantes, y, en fin, el nuevo sistema que organizaba en base cinco todo el universo: el sistema de los Cinco Elementos o Fases que comentamos más adelante (pp. 245-246)[66].

Las fuentes escritas de que disponemos para llegar a las escuetas conclusiones que acabamos de ver sobre la dinastía Shang no son sino los textos en huesos de que hablábamos al comienzo de esta Introducción y algunos mitos posteriores que funcionan como pistas que el investigador rastrea hacia el pasado. Los mitos del resto de las dinastías posteriores, desde la Zhou en adelante, son de fuentes escritas. Ahora bien, estos mitos con que en efecto contamos, y que están puestos por escrito, ¿sufrieron transformaciones de alguna clase precisamente cuando fueron puestos por escrito? Y si las sufrieron, ¿qué tipo de transformaciones fueron ésas? ¿Cómo han llegado esos mitos a nosotros, en qué clase de textos? Trataremos de contestar estas preguntas en el capítulo siguiente.

PRIMERA PARTE

Los textos

1
Las fuentes escritas de los mitos

Las fuentes de la mitología china, los textos donde han quedado narrados para la posteridad los mitos de China y donde se describen los personajes, los seres y las figuras mitológicas tienen unas características ciertamente marcadas cuya explicación, aunque breve, nos permitirá entender mejor el entorno cultural en el que nacieron y se transmitieron, así como la razón de que los mitos que hoy tenemos al alcance de la mano sean como son. Para ello, comenzaremos preguntándonos dónde están los mitos y cómo fueron puestos por escrito. Es decir, trataremos de mostrar en qué tipo de obras se han conservado los mitos, si se trata de obras enteras y exclusivamente consagradas a la mitología como ocurre en ciertas civilizaciones, como pueda ser el caso de la mitología persa y el *Libro de los reyes* de Firdusi[67], o si se han conservado en varias obras. Trataremos también de explicar cómo son esos mitos y cómo han quedado puestos por escrito, qué características formales presentan esos textos.

En segundo lugar, intentaremos adentrarnos brevemente en el mundo de los autores que pusieron los mitos por escrito y ver si fueron éstos pocos o muchos, si hubo varios *tipos* de autores o si, por el contrario, eran un mismo tipo de autor, como nos cuentan Jean Pierre Vernant y Carlos García Gual que sucedía, por ejemplo, en la Grecia antigua, donde —dice este último— la formación y transmisión del saber mitológico recayó en «los poetas, adiestrados en la memorización y en la composición oral»[68]. Y, en tercer lugar, consideraremos las fuentes desde un punto de vista cronológico, analizando cuándo fueron escritas y si el paso del tiempo tuvo algún influjo en cómo fueron redactados y conservados los mitos.

Los mitos: dónde están y cómo han quedado escritos

Contestar a la pregunta de dónde están los mitos chinos antiguos, en qué obras fueron puestos por escrito y cómo quedaron fijados en el papel exigiría mencionar un número bastante elevado de obras, tan elevado que ascendería a la casi totalidad de las obras clásicas de la Antigüedad. Si para hacerse una idea general de la mitología griega en sus textos originales bastara con leer *Teogonía, Trabajos y días, Ilíada* y *Odisea*[69], para hacerse una idea semejante de la China antigua no sería suficiente con dar quince títulos. Cuando los mitos chinos fueron puestos por escrito, no fueron escritos en tres o cuatro

libros consagrados especialmente a los mitos, sino que quedaron insertos y dispersos por muchas obras de distintas dinastías que pertenecían a diferentes escuelas de pensamiento, sobre todo a la taoísta, confuciana, legista y moísta, y que se adscribían a distintas disciplinas intelectuales, especialmente a la Historia, a la Filosofía y a la Poesía.

Esta existencia de muchas obras que fueron depositarias de los mitos no debería llevarnos a pensar que también contamos con muchos mitos conservados. En realidad, ocurre lo contrario. El elevado número de obras que contienen mitos es algo que va parejo a la conservación de un bajo número de mitos en cada obra. En la China antigua no hubo una sola obra que se consagrara a la transmisión de los mitos por escrito. No hubo un solo libro que pudiéramos considerar una monografía mitológica, ni tan siquiera se podría afirmar de una obra de la Antigüedad que se centre preponderantemente en los mitos, ni para contarlos ni para tratarlos. Las obras que contienen nuestras fuentes, nuestros mitos, versan generalmente sobre historia, sobre filosofía o sobre poesía, y, a veces, súbitamente, mencionan tal o cual personaje mitológico, relatan con extremada brevedad tal o cual mito. Pero en ningún caso el objetivo general de estas obras fue el de conservar ni el de difundir los mitos, sino el de dedicarse a las disciplinas que acabamos de enumerar. Dicho de otro modo, los mitos se pusieron por escrito a modo de fragmentos breves en obras de historia, filosofía o literatura; en consecuencia, presentan unas características formales muy marcadas, cuya expli-

cación será muy útil porque nos ayudará a comprender mejor la naturaleza de estos mitos y la posición que la mitología ocupaba dentro del espectro intelectual de la China antigua.

El primer rasgo de las fuentes es la dependencia. Decir que los mitos son textos *dependientes* significa que sólo aparecen insertos en otros textos mayores a cuyo servicio están. Dichos textos mayores, que pertenecen —como decíamos antes— a las disciplinas de la filosofía, de la historia y, con menor frecuencia, de la poesía, se servían de los mitos para ilustrar, ejemplificar o embellecer sus tesis, sus datos y sus versos, mas no para comunicarlos. Contar o aludir a un mito permitía al autor ilustrar, apuntalar, corroborar, argumentar, embellecer. El objetivo de escribir los mitos no era contar los mitos, sino usar los mitos para mejor hablar de otra cosa.

La historia y la filosofía, ambas de contenido fuertemente político y ético-social, eran las disciplinas intelectuales fundamentales en la China antigua. La historiografía, desde sus inicios, además de cumplir con la función idealmente aséptica de registrar hechos verídicos, cumplía con la función igualmente esencial de proponer modelos de conducta tanto por lo adoptables como por lo reprobables. La filosofía, por su parte, se centró en la realización de propuestas para un buen ordenamiento de la sociedad y de la mentalidad del individuo; se pobló de ideas para mejor organizar la vida social (en el caso de las escuelas mohísta, confuciana, legista y de los nombres) o para propugnar el individualismo naturalista de una vida cuyo modelo era la Naturaleza (en el caso del taoísmo).

Pongamos un ejemplo de cómo aparecen los mitos en las obras mayores. Si abrimos el capítulo II del *Libro del maestro Lie*[70], tercer gran libro del taoísmo, leeremos una nutrida lista en la que aparecen varios nombres de los personajes mitológicos más conocidos para los chinos de entonces, a saber: a Nüwa (ilustración 1-1), al Agricultor Prodigioso, al Emperador Amarillo, al Emperador Fuego y a algunos más, cuyos mitos veremos en la Segunda Parte. El fragmento está tratando un tema muy del gusto del taoísmo, el tema del sabio, y quiere llegar a mostrar la

Ilustración 1-1. La diosa Nüwa, una de las figuras más beneficiosas para el hombre de la mitología china, que tenía cuerpo de serpiente y tórax y cabeza humanos. La vemos con una roca en la mano y trepando hacia arriba. En uno de los mitos principales en que aparece, Nüwa restaura el cielo, que se había roto, con rocas fundidas. Ilustración de la dinastía Qing.

tesis de que uno de los rasgos que caracterizan al sabio es el de ser capaz de percibir las semejanzas profundas que hay entre seres que son aparentemente desemejantes, las cercanías que existen entre dos tipos de seres como son el hombre y el animal que parecen muy lejanos. El maestro Lie trata de defender la tesis de que un sabio es capaz de ver más allá de las apariencias, es capaz de percibir cómo hay algo que asemeja enormemente a los hombres y a los animales, algo invisible si sólo miramos las apariencias, como suele hacer el común de los mortales, en vez de mirar las esencias.

Para ilustrar esa tesis con ejemplos, el *Libro del maestro Lie* recurre a los personajes de la mitología que enumerábamos antes. El primer ejemplo que utiliza es el de Nüwa y el Agricultor Prodigioso, de quienes dice que «tenían cuerpo de serpiente y cabeza de persona, testa de buey y hocico de tigre», respectivamente, y también que «no tenían forma humana, pero sí tanta bondad como los Grandes Sabios» humanos. Dicho de otro modo, el filósofo nos presenta dos figuras que, bajo un aspecto animal, poseían la mejor de las cualidades humanas. Son dos figuras que los mitos describían como mitad humanos, mitad animales.

A renglón seguido, leemos el segundo ejemplo, en el que se cita a los emperadores Jie (ilustración 1-2) y Zhou, que eran dos figuras mitológicas que aparecían caracterizadas en los mitos como enteramente humanas y como injustificada y extremadamente crueles, como los gobernantes más protervos del mundo. Dice el filósofo: «El emperador Jie de la dinastía Xia y el emperador Zhou de la dinastía

Ilustración 1-2. El emperador Jie y dos de sus concubinas más famosas, Wan y Yan. Este emperador es el prototipo de malévolo y vicioso gobernante, más interesado en el sexo, la música y el vino que en el buen gobierno. Bajorrelieve funerario de la dinastía Han calcado sobre papel.

Yin [...] eran semejantes a cualquier otro ser humano, pero tenían un corazón animal»[71]. El filósofo nos presenta dos figuras que, bajo un aspecto humano, poseían las peores cualidades animales.

Mientras que en el primer ejemplo encontrábamos a dos figuras de quienes los mitos contaban cómo habían beneficiado infinitamente a la humanidad, a dos figuras que eran animales a juzgar por sus cuerpos pero que en el fondo se parecían más a los hombres que a los animales por su bondad humana, en el segundo nos topamos con

los paradigmas de la inhumanidad y de la crueldad, con dos hombres que parecen hombres en su cuerpo pero que en el fondo se asemejan más a los animales por su crueldad. Hay animales que parecen hombres pero no lo son, y también hay hombres que parecen animales pero no lo son. ¿Qué son los unos y los otros? ¿Cómo distinguirlos? Sólo el sabio sabe distinguirlos.

El texto del maestro Lie sigue desgranando más ejemplos mitológicos y perfilando la idea de que, en estos casos en que las apariencias engañan, el hombre normal se fía sólo de las apariencias y se engaña, mientras que el sabio busca un conocimiento profundo de lo que hay más allá de las apariencias. Los demás ejemplos de figuras mitológicas que aparecen en este mismo episodio reiteran la misma idea.

Una vez demostrada por la vía de los ejemplos la invisible identidad entre hombres y bestias, el maestro Lie explora más a fondo la comunicación que se puede dar entre unos y otros, y se centra en el caso de la música. Si la música mueve a los animales tanto como a los hombres, la tesis estará ya irrebatiblemente probada. El filósofo, una vez más, cita dos figuras de la mitología que estaban directamente relacionadas con la música, Kui y el Emperador Amarillo. Bastará con decir que Kui era, dentro de la corriente confuciana, el Maestro de la Música bajo las órdenes del emperador Yao, alguien que sabía cómo atraer a los animales, cómo ponerlos a su servicio y cómo dominarlos por medio de la música. «Puesto que así era», dice el maestro Lie, «¿podrá decirse que el corazón de los animales es distinto del de los hombres?». He

aquí, finalmente, lo que se trataba de demostrar. Como dice el propio texto:

«Puede ocurrir que la forma interior del otro sea parecida a la nuestra sin que su forma exterior también lo sea, y que su forma exterior sea parecida a la nuestra sin que su forma interior también lo sea. En tales casos, el sabio aprueba la identidad basada en la forma interior y rechaza la basada en la forma exterior, mientras que la gente normal hace lo contrario: se siente identificada con lo que tenga la misma forma exterior sin fijarse si se le parece o no en la forma interior»[72].

Resumamos. Primero, el filósofo tenía en mente exponer una tesis muy concreta: que el sabio es aquel capaz de hallar profundas, esenciales e imperceptibles semejanzas entre seres aparentemente nada semejantes. Segundo, la mitología disponía de algunos personajes que, por sus características particulares, podían servir al filósofo para lograr sus fines. Tercero, el filósofo sólo tuvo que entresacar qué personajes mitológicos le servían mejor, hilarlos unos tras otros y la tesis ya estaba estructurada y expuesta por la vía del ejemplo.

Pero tal vez lo más destacable de todo este ejemplo sea comprobar cómo el filósofo no se vio en la obligación ni de contar los mitos ni de describir a los personajes mitológicos que empleó. Si no lo hizo, probablemente fue por simple economía discursiva, es decir, porque no necesitaba hacerlo, porque no escribía todo aquello para contar un mito ni para relatar cómo eran aquellos personajes de la mitología, sino para exponer al lector qué era un sabio.

Nos hemos explayado en este caso por una sola razón: es ejemplar, paradigmático. El empleo que en él se hace del material mitológico es común a la mayoría de las obras clásicas que precisamente son nuestras fuentes. En la China antigua, el fragmento mitológico estaba al servicio del libro no mitológico. Éste podría existir sin aquél, pero no al contrario.

Tal empleo de lo mitológico no era exclusivo de ninguna escuela ni tampoco de ninguna época. Tenemos un claro ejemplo de ello en el del ensayo del gran autor confuciano de la dinastía Tang, Han Yü (768-824), titulado «Sobre los huesos de Buda», texto que data de unos seis siglos más tarde que el fragmento del maestro Lie sobre el que nos hemos extendido anteriormente. Han Yü dedicó este ensayo a atacar el budismo, religión que, por aquellos años, estaba ganando mucho terreno en todas las capas de la población, tanto en las populares e iletradas como en la corte imperial. El primer argumento que lanza Han Yü contra el budismo consistió en acusarlo de ser innecesario y, por lo tanto, prescindible, ya que China había tenido desde sus orígenes más remotos sistemas de pensamiento y de creencias que le habían dado excelentes resultados, como, por ejemplo, el confucianismo que tanto amaba Han Yü. Cuando nuestro pensador quiso argumentar que en China se había contado con creencias autóctonas válidas *desde siempre*, ilustró ese concepto en cursivas por medio de una lista de los monarcas mitológicos de la más remota Antigüedad acompañada de la cantidad de años que gobernó cada uno en el mundo: el Emperador Amari-

llo, cien años; Shaohao, ochenta años; Zhuanxu, setenta y nueve, y así sucesivamente[73]. De esta manera, aportó unas pruebas —de origen mitológico, pero enteramente históricas para su mentalidad confuciana del siglo IX— a su argumento: China vivió cientos de años sin el budismo y vivió en total armonía, luego China no necesitaba aquel budismo que comenzaba a ganar grandes cantidades de adeptos; aquella religión y aquella forma de pensamiento eran prescindibles. La mitología, una vez más, era empleada no tanto para hablar de mitología, como para hablar de otras cosas.

El segundo rasgo general de las fuentes es la brevedad. Al faltar a la mitología peso específico suficiente para formar por sí misma una disciplina o un discurso autónomo, autosuficiente y valioso en sí mismo, existió como una secreción puntual de esas disciplinas consagradas por el poder cultural de lo escrito. No existió, que nos conste, ningún autor ni ninguna escuela que se propusiera transmitir a las generaciones futuras los datos sobre los mitos, como ocurría, ciertamente, con la historia. En consecuencia, no hay textos mitológicos ensamblados del modo en que lo puedan estar los filosóficos del *Libro del tao* o los históricos del *Libro de los documentos*. No hay una obra concebida para transmitir los mitos ni el saber sobre los mitos, sino obras concebidas para transmitir otro tipo de saberes en las que, esporádicamente, por necesidades momentáneas y puntuales —no esenciales—, aparecen algunas referencias a los mitos y se hace uso del saber mitológico.

Estas referencias son, por su función ejemplar, siempre más breves que la obra en la que aparecen. Cumplen su función y desaparecen de la lectura. Y, para cumplir tal función, no suele ser necesario desarrollar el mito: basta con dejar caer un nombre en el texto para que el nombre evoque y despliegue en la mente y la memoria del lector todo lo demás. Veíamos antes en el ejemplo del *Libro del maestro Lie* cómo se obviaba cualquier aclaración sobre la identidad de los personajes mitológicos citados; se obviaba porque era obvia, porque no era necesario aclarar al lector quién era Nüwa, la salvadora del mundo y la reparadora del Cielo tras su derrumbamiento, quién era el Agricultor Prodigioso, el inventor de la medicina y la agricultura para beneficio de la humanidad, o quién era el emperador Jie, un crudelísimo monarca, y así sucesivamente: habría sido redundante. De ahí que la mayoría de los textos mitológicos sean breves, salvo en las contadas excepciones en las que el autor sí se proponía o necesitaba utilizar *in extenso* el mito para sus fines ilustrativos o argumentativos particulares. Pero nos apresuramos a aclarar que no es frecuente que ocurra esto en los textos del primer período (siglos VI-III a.n.e.) y rara vez en los del segundo (siglos III a.n.e.-VI n.e.). Estas excepciones, que no por escasas son menos reveladoras, se podrían contar con los dedos de la mano: algunos capítulos escritos en la dinastía Han del *Libro de los documentos*, el capítulo primero de *Historia general* de Sima Qian, el capítulo 63 del *Libro de los ritos de Dai el anciano*, algunas partes del *Libro de los montes y los mares*, y pocos más.

El tercer rasgo de las fuentes es su dispersión. Se trata de un rasgo que viene parejo a la brevedad recién comentada y que, como ella, está generado por el que las fuentes mitológicas estén siempre empleadas en obras mayores. Cada autor o cada escuela, en distintos momentos históricos, recurría a la galería de figuras y de hechos mitológicos para exponer sus ideas y para demostrar sus tesis. El material mitológico estaba exento de todo color ideológico propio de las escuelas de pensamiento chinas (taoísmo, confucianismo, legismo, etc.) y, por lo tanto, resultaba tan maleable que servía por igual a cualquier escuela. Esto sucedió, por ejemplo, con la figura del Agricultor Prodigioso, también llamado Emperador Fuego, quien aparece en obras de muy variada ideología. Lo encontramos tanto en obras de la corriente taoísta[74] como de la corriente confuciana[75], tanto en obras de carácter histórico canonizadas por el confucianismo[76] como en otras de la corriente de sucesos extraordinarios de dudosa aceptación por el confucianismo más ortodoxo, como es *Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades*[77]. En suma, es una figura mitológica que fue empleada en obras de todo tipo e ideología y cuyas apariciones en las fuentes son, en consecuencia, dispersas.

Estas múltiples apariciones de mitos y personajes en las más dispares obras revelan la ejemplaridad de estos mitos y de estos personajes, su maleabilidad a la hora de transmitir ideas muy distintas, su riqueza semántica, que era explotada con un determinado sentido por tal escuela pero con tal otro sentido por tal otra escuela; revelan, en definitiva, la vivacidad de este material mítico. Su

dispersión, sus apariciones, reapariciones y desapariciones no ocurren en textos de una sola época, sino también en textos de muy distintas épocas. Es lo que ocurre, por ejemplo, con el mito de la línea sucesoria de los primeros emperadores de todos los tiempos. Esta cronología aparece en obras de muy distintas y distantes épocas: en *Crónicas de los Estados*[78], del siglo V y del IV a.n.e.[79]; en el «Almanaque de las ordenanzas mensuales» de *Los anales del caballero Lü*, que data del siglo III a.n.e; en *Historia general*[80], del siglo II a.n.e.; en *Los debates del salón del Tigre Blanco*[81], del siglo II n.e., y, para terminar con un ejemplo más cercano a nosotros, en el ya citado ensayo de Han Yü (768-824) de finales del siglo VIII o comienzos del IX titulado «Sobre los huesos de Buda»[82].

Los autores de los mitos escritos

A esta diversidad de fuentes se corresponde una pareja diversidad de autores. Por un lado, los autores que pusieron los mitos por escrito son numerosos porque la mayoría de los clásicos, aunque estén atribuidos a un solo nombre, fueron compuestos por varias personas. El nombre del autor era más un signo que servía para identificar los contenidos del libro y la escuela de pensamiento que para identificar a un individuo como el *único* productor de esa obra. Las *Analectas* de Confucio no son tanto de Confucio como de la Escuela de los Letrados, que se conoce generalmente por el nombre de escuela confuciana. El *Libro del maestro Zhuang*, segunda gran obra del taoísmo, equiparable en importancia al *Libro del tao*, tampoco es

obra del maestro Zhuang: del maestro serán los «Capítulos interiores», pero de varios de sus discípulos es todo lo demás; y todo el libro, para ser exactos, diríamos que es de la escuela taoísta. Un último ejemplo: el *Libro de la poesía* no es de ningún autor singular, sino de todos los autores que compusieron aquellos cantos de distinto origen (popular, cortesano, etc.) y de todos los autores que, más tarde, los pusieron por escrito. Cada una de estas obras fue escrita por diversos autores y es la unidad de pensamiento y de naturaleza lo que las configura como obras unitarias.

Pero, por otro lado, la diversidad de autores de los mitos escritos tiene una causa mucho más importante que la que acabamos de comentar, que es que muchos *tipos* de personas letradas de la Antigüedad pusieron mitos por escrito en sus obras. Hubo historiadores que insertaron mitos en sus obras, pero no sólo ellos: también hubo poetas, filósofos, eruditos y otros tipos de autores que hicieron otro tanto. Veamos cuáles fueron esos tipos de autores.

En primer lugar, los nombres que figuran como autores de las obras clásicas o las mismas obras clásicas en su totalidad si carecen de un nombre que figure como su autor entre el siglo VI y el I a.n.e., como sugiere Anne Birrell[83]. Estaríamos hablando, por ejemplo, de Confucio, del maestro Mo, de Mencio, del maestro Han Fei, de los autores de *Crónicas de los Estados* y de determinados capítulos del *Libro de los documentos*, del maestro Zhuang, del caballero Lü, del caballero Zuo, del *Libro del tao*, del maestro Huainan, del llamado «Gran Historiador» de China, Sima Qian, y de otros más que iremos viendo a lo largo de las líneas siguientes.

En segundo lugar, debemos considerar autores a los eruditos que escribieron a lo largo de muchos siglos comentarios y notas, a veces de notable longitud, a los clásicos que hemos mencionado en el primer grupo. El volumen de estos comentarios quintuplica en muchos casos el del original y venían a salvar para sus contemporáneos los obstáculos interpretativos que planteaban los textos en su día. Para nosotros, tales notas han dejado de ser textos de apoyo y son textos fundamentales, han cejado de ser las muletas del original para constituirse en textos de pleno derecho. Por ejemplo, tan mitológico es para nosotros un fragmento original del *Libro de los montes y los mares*, cuya fijación parece terminarse en la dinastía Han posterior, como las enjundiosas notas a dicho fragmento de un autor como Guo Pu, de la dinastía Jin.

En alguna ocasión se ha achacado a estas notas, que a veces fueron puestas bastantes siglos después de la aparición del original, no estar libres de errores ni exentas de una intención manipuladora que inducía al lector a comprender el original tal como el anotador deseaba que lo comprendiera. Es cierto. Sin embargo, ni la equivocación ni la tendenciosidad (o mera tendencia) desvalorizan las anotaciones, porque las equivocaciones nos proporcionan unos datos que buscan explicar tal o cual asunto y que, al final, lo que producen son unas variantes al mito matricial que nos son enormemente servibles en la medida en que, por una parte, traen a colación datos que representaban una corriente de pensamiento mitológica distinta de la del texto que pretendían explicar, y, por otra parte, nos ofrecen a la mirada la evolución de

cada mito en el tiempo y cómo fueron cambiando los mitos al pervivir durante siglos. Gracias a ambos aspectos, el mitólogo y el lector ganan, en general, profundidad en sus observaciones y en su conocimiento de la compleja realidad de los mitos chinos.

Ocurre otro tanto en cuanto a la tendenciosidad recién mencionada. Esas notas tienen un enorme valor en la medida en que son fiel reflejo de una tendencia intelectual vigente y poderosa en determinado momento histórico, y en la medida en que despliegan ante los ojos la riqueza plural del pensamiento chino sobre los mitos. Por ejemplo, que en algunos episodios se presente a Confucio explicando el mito del Emperador Amarillo (a quien veremos luego, pp. 239-259), con la única intención de borrar de éste todo lo que de mitológico pudiera haber y de convertirlo en un hombre histórico, no significa necesariamente que tal explicación carezca de interés para nosotros. Antes bien, dicha explicación, por muy tendenciosa que fuera o por mucho que procurara desvirtuar el sentido y el significado mitológicos del Emperador Amarillo, resulta útil e interesante porque define los conceptos fundamentales del confucianismo de la época, expone la perspectiva de la escuela de los letrados ante lo mitológico, y, por lo tanto, resulta ser para nosotros una explicación enormemente reveladora y valiosa. El mismo valor tienen para nosotros los comentarios y las notas de otros autores más respetuosos con lo mitológico como Wang Yi (*c.* 89-159), Ying Shao (finales del siglo II n.e.), Zheng Xuan (127-200 n.e.) o el ya mencionado Guo Pu (276-324). En fin, las notas de todos estos autores son actual-

mente una fuente imprescindible para aclarar los mitos antiguos, conocer distintas versiones de un mito y constatar qué distintas perspectivas adoptaban las diferentes escuelas de pensamiento sobre los mitos.

El tercer tipo de autor es el poeta. No sólo nos estamos refiriendo a los autores desconocidos del *Libro de la poesía* (siglos XI-VII a.n.e. según Michael Loewe[84]), sino también a los poetas que estuvieron en activo desde finales de la dinastía Zhou, a los poetas de nombre conocido que, por uno u otro motivo, utilizaban, mencionaban o aludían a mitos o personajes mitológicos de un tiempo ya lejano también para ellos. Al insertar lo mitológico en sus versos, lo actualizaban, lo modificaban y lo conservaban. Tal vez el poeta más prolífico en este sentido haya sido el compilador Xiao Tong (501-531), príncipe bajo cuyos auspicios se editó la *Antología de literatura*, una obra sembrada de poemas en los que podemos hallar dispersas menciones mitológicas que contiene quinientas catorce composiciones de ciento treinta autores diferentes, elenco que se inicia con Qu Yuan, el primer gran poeta de nombre conocido en la historia de la literatura china, autor de algunos de los pocos poemas que podrían considerarse monográficos sobre mitos («La invocación a los espíritus de los muertos», «La gran invocación a los espíritus de los muertos» y, sobre todo, «Las preguntas al Cielo»), y que concluye en los mismos días en que se hizo la compilación; de hecho, el poeta más joven de la antología data del año 526.

En cuarto lugar, los autores de las obras de cierta corriente narrativa en prosa que se forjó entre el siglo I

y el VI n.e. Este nuevo género narrativo era novedoso tanto por su temática como por sus planteamientos. Los temas que más trataban eran los relacionados con el mundo de los espíritus, las divinidades y los sucesos extraordinarios, y los planteamientos no eran ni literarios ni ficticios sino históricos. El género admitía las fuentes orales, bebía en las noticias que pasaban de boca en boca, no sólo de los documentos escritos y transmitidos oficialmente desde la Antigüedad. Un discurso como éste, que aunase dichos temas y dichos planteamientos, en textos que querían ser considerados históricos, verídicos y, por lo tanto, «serios», eran un combinado inaceptable para una buena parte de la clase letrada, ya que Confucio había dejado claro que rechazaba tratar esos mismos temas, como quedó escrito por alguno de sus discípulos en las *Analectas* con las siguientes palabras: «El Maestro nunca habló de los prodigios, ni de la violencia, ni de los desórdenes, ni de los espíritus»[85].

A pesar de todo, los fragmentos en prosa que relataban con intención verídica sucesos extraordinarios y sucesos en los que participaban los espíritus proliferaron tanto que constituyeron una verdadera corriente que recibió el nombre de «relatos de sucesos extraordinarios» o 志怪小說. Es de advertir, especialmente al lector actual occidental, que no sería acertado ni justo calificar de literaria a esta corriente, pues en estos textos predominaba lo real y lo comprobado, mientras que en las obras que los occidentales de hoy llamamos literarias predomina lo ficticio, lo imaginado. El caso es que estas obras de «relatos extraordinarios» contienen un buen número de textos mitológicos de gran interés para nosotros[86].

De entre los muchos títulos que nutren esta corriente nacida con afán enteramente histórico, como bien se esforzó en subrayar uno de sus más importantes autores en el prólogo a su gran compilación *Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades*[87], pero que no fue sino el principio del cuento literario, desvinculado de la historia e inmerso en la ficción, convendría recordar en primer lugar a su máximo exponente, Gan Bao (siglo IV n.e.) y su recién citada obra, *Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades*, y también a otros autores no menos importantes como Zhang Hua (232-308) y su *Relación de las cosas del mundo*[88], Ge Hong (281-340) y su *Biografías de inmortales*, Gao You (siglos II-III n.e.) y Guo Pu (276-324)[89].

En conclusión, la autoría de las fuentes mitológicas de que disponemos actualmente recae en los filósofos del período clásico, como Mencio, el maestro Han Fei o el maestro Zhuang; los historiadores del mismo período, como los autores de *Crónicas de los Estados*, *Los comentarios de Zuo*, *Libro de los documentos* o *Historia general*, de Sima Qian; y los poetas, como, por ejemplo, los anónimos autores del *Libro de la poesía* o de *Cantos del reino de Chu*.

A esta enumeración que propuso Yuan Ke[90] hace bastantes años cabría agregar dos grupos más: los comentaristas y escoliadores de las obras clásicas, y los autores de las obras de «sucesos extraordinarios», tal como ha sugerido Rémi Mathieu[91].

La suma de los unos y los otros arrojaría como resultado un grupo de fuentes y de autores tan razonablemente exhaustivo como diverso y numeroso.

Tal vez convenga añadir ahora la opinión de un reputado sinólogo japonés, Maeno Naoaki, quien sostuvo que los mitos se habían transmitido oralmente en la dinastía Zhou por dos vías principales, por personas de los dos estamentos sociales principales, a saber, los hombres de clase alta, con poder y cultura escrita, y los de clase baja, sin poder ni alfabetización.

M. Naoaki sostiene que los primeros, hombres que tenían cargos de poder, conocían los mitos y los contaban oralmente. Se basa en cómo algunos de dichos hombres de poder aparecen contándose mitos entre sí en ciertos episodios de *Los comentarios de Zuo*, una obra de tenor histórico que relata los sucesos históricos de los tiempos de Confucio y anteriores. Finalmente, apunta que tal tipo de comunicación oral de los mitos estaba, probablemente, bien vista por las clases dirigentes[92]. De hecho, discurre que existieron «registradores oficiales que debieron memorizar los mitos de una manera semejante a aquella en que los contadores de leyendas populares terminaron por desempeñar con el transcurso de los años»[93] y que «seguramente hubo gran cantidad de dirigentes que escuchaban mitos contados por contadores de mitos simplemente a modo de entretenimiento»[94].

El mismo autor sostiene que la situación entre las clases populares en cuanto a la transmisión de mitos era diferente a la que acabamos de ver en la clase dirigente. Su punto de vista podría resumirse del siguiente modo. La creencia en los dioses y las divinidades mitológicas vivió una más larga vida entre el pueblo llano que entre la clase superior. Los artífices de dicha super-

vivencia fueron los oficiales del culto, los chamanes oficiales de la corte o 巫. Dichos oficiales del culto servían en la corte real desde la Antigüedad, pero su posición fue perdiendo relevancia a medida que el Gobierno fue perdiendo interés en que realizasen las sesiones de adivinación; terminaron por resultar prescindibles en Palacio, «abandonaron la corte y comenzaron a ofrecer sus servicios al público en general, que conservaba una profunda fe en el mundo sobrenatural»[95]. Sin duda ignoramos cómo fueron transmitidos los mitos por los oficiales del culto para quienes los terminaron por poner por escrito, pero parece, según M. Navaki, que la figura central en esta transmisión oral fue la del oficiante del culto.

Cronología de las fuentes

Los textos que componen este grupo de fuentes presentan notables diferencias temporales. Si el *Libro de la poesía* data de antes del siglo VII a.n.e., el *Libro del maestro Huainan* es del siglo II a.n.e., mientras que *Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades* ya fue compuesto siglos después, en el IV n.e., y en todos ellos encontramos textos mitológicos de primer orden. Hablamos, por lo tanto, de una diferencia de diez siglos en algunos casos. Y este distanciamiento en el tiempo se prolonga aún más cuando tenemos en cuenta libros más tardíos e igualmente importantes para la mitología, entre los que debemos destacar las grandes enciclopedias de la dinastía Song da-

tadas entre el siglo X y el XIII[96]. A pesar de estas distancias temporales, no deja de resultar curioso ver cómo las versiones de los mitos no varían ni más ni menos por estar más o menos separadas de una supuesta versión matricial, por encontrarse insertas en obras del siglo IV a.n.e. o en estas enciclopedias más tardías del siglo X n.e. Dicho de otro modo, es tan fácil encontrar versiones muy divergentes en obras de la misma época, y así tendremos ocasión de comprobarlo en las páginas siguientes, como de hallar en una enciclopedia de la dinastía Song (siglos IX-XI) exactamente el mismo texto que aparecía en alguna otra obra datada cinco siglos antes.

Todos los textos mitológicos de que hemos hablado hasta el momento pueden agruparse en tres períodos bien diferenciados, a juicio de Anne Birrell[97]. El primer período abarca los textos anteriores a la dinastía Qin, es decir, los datados entre el siglo VI y el II a.n.e. Se trata de un período fundamental, pues incluye las primeras obras que dieron cabida a los mitos y que, por lo tanto, contienen las formulaciones más antiguas. Encontramos en este período los grandes clásicos de la filosofía —*Analectas* de Confucio, *Libro de Mencio*, *Libro del maestro Han Fei*, *Libro del tao*, *Libro del maestro Zhuang*, *Anales del caballero Lü*, *Libro del maestro Mo*, *Libro del maestro Huainan*, *Obras del Señor de Shang*—, los grandes clásicos de la historia —*Crónicas de los Estados*, *Los comentarios de Zuo*, *Libro de los documentos*— y las grandes obras de la poesía —el *Libro de la poesía* y *Cantos del reino de Chu*—. La lista de este primer período quedaría injusta y gravemente incompleta si no nos apresuramos a aña-

dir otro título de muy difícil catalogación, el *Libro de los montes y los mares*, una obra en dieciocho capítulos que fue compuesta y recompuesta a lo largo de varios siglos y que fue catalogada de muy distintas maneras por los bibliógrafos imperiales de distintas dinastías: fue adscrita primero al género de «Prodigios y Portentos» en la dinastía Han anterior[98] (siglo II-I a.n.e.); luego fue colocada en la categoría de Geografía, esto es, considerada una suerte de atlas útil para cualquier viajero entre los siglos I y X n.e.; más tarde pasó a ser un tratado de Cosmología sobre las cinco fuerzas del universo desde el siglo X al XII, y, en fin, fue incluida entre las obras semiliterarias y ficticias entre los siglos XVI y XX[99]; en el *Libro de los montes y los mares* tenemos sin duda alguna una obra de inestimable valor mitológico, pues es la única que se asemejaría algo a lo que actualmente llamaríamos una monografía sobre mitología; lo cual ha movido a algunos sinólogos como Max Kaltenmark a considerarla «la más rica»[100] en contenido mitológico de la Antigüedad china. Por ser todas estas obras las más cercanas cronológicamente al supuesto estadio de transmisión oral de los mitos, son fundamentales.

El segundo período abarca las obras producidas durante las dinastías Qin, Han y post-Han, esto es, desde la fundación del imperio unificado bajo la dinastía Qin en el año 221 a.n.e. hasta el siglo IV n.e., momento en el que una China que había estado desmembrada en reinos menores y simultáneos durante varios siglos (del II al IV aproximadamente) volvió a unificarse bajo la soberanía de una sola casa, la casa de los Sui.

Este segundo período da lugar a una ruptura intelectual esencial en la transmisión de los mitos. Los valores culturales de los hombres de las dinastías Qin y Han no eran los de sus predecesores de la dinastía Zhou. La larga dinastía Zhou se caracterizó, entre otras cosas, por haber sido altamente original y creativa en lo intelectual: fue bajo dicha dinastía cuando nacieron las escuelas de Confucio, de los Legistas, del Taoísmo, de los Nombres, del Yin y el Yang y otras más que dejó bien apuntadas en *Historia general* el historiador Sima Qian[101] y que marcaron la identidad de China para siempre. Fueron años de producción, de creación. En cambio, la dinastía Han fue académica. En ella se desarrolló una intensa actividad letrada de recopilación y de reedición de los textos de la dinastía Zhou, de los que el primer emperador de China, el «augusto emperador amarillo de la casa de Qin» se había intentado deshacer casi totalmente por medio de la quema universal de libros. En este período de la dinastía Han, el confucianismo fue declarado la ideología del Estado, y la veneración y el control de la historia se extendió por toda la clase letrada. Fruto de la propagación de dicha veneración y control de la historia fue la que bien podríamos calificar de primera *summa historica* de China, la *Historia general* de Sima Qian. Escrita a caballo entre el siglo II y el I a.n.e., marca un hito y hace una auténtica *tabula rasa:* es un modo totalmente nuevo de hacer historiografía en China, un nuevo modo que para Burton Watson se caracterizó por un afán universalista y generalizador que pretendía abarcar y sistematizar *todo* el

pasado de China desde los más remotos orígenes hasta el presente[102]. Este modo de hacer historia, que en chino se llama 通史 o «historia global», «historia total», fue inaugurado en la dinastía Han y, a partir de entonces, sirvió de modelo para todas las historias dinásticas posteriores hechas hasta la de la última dinastía, la Qing, que cayó en 1911.

Este profundo cambio de mentalidad que se inaugura con la dinastía Qin y se afianza con la Han afectó a los textos de mitología que se recopilaron, copiaron y editaron en esta última dinastía. El afán de sistema que inspiró la organización de la gran *Historia general* también estuvo presente en el momento de reorganizar y sistematizar el pasado mitológico. Pero los mitos eran heterogéneos y a veces incompatibles, de modo que los letrados se esforzaron por «reconciliar diferencias, llenar lagunas, ordenar —según sus patrones específicos de pensamiento— temas y asuntos»[103]. Los textos mitológicos fragmentarios de la dinastía Zhou se transformaron en manos de los letrados de la dinastía Han en textos tan elaborados que llegaban a decir, a juicio de Derk Bodde, cosas totalmente nuevas, aunque, en el fondo, seguían hablando de los mismos viejos mitos y los mismos viejos personajes[104]. Así ocurrió, por ejemplo, con la línea sucesoria de los emperadores míticos. Esta línea sucesoria, que aparecía dispersa por varias obras de la dinastía Zhou (primer período de los textos), aparece sistematizada de un modo totalmente nuevo y, en opinión de Bernhard Karlgren, arbitrario, en la *Historia general* de Sima Qian, de la dinastía Han anterior[105].

Sima Qian, el llamado «Gran Historiador» de China, también rehízo totalmente el sistema de las divinidades religiosas que habían nacido de figuras de la mitología, produjo un sistema que casaba con la ideología de su tiempo. Por ejemplo, cuando escribió sobre los Cinco Emperadores Celestiales, concedió al Emperador Amarillo una supremacía sobre sus compañeros de grupo que no le otorgaban los textos anteriores: lo hizo el emperador celestial supremo, cuando en la Antigüedad el Amarillo había sido uno más, ni superior ni inferior a los emperadores Rojo, Blanco, Negro y Azul. Lo probable es que Sima Qian lo hiciera así movido por dos factores. Primero, porque en aquellos tiempos la corte había concedido gran relevancia al taoísmo; segundo, porque el taoísmo, a su vez, había concedido idéntica relevancia a la figura del Emperador Amarillo.

Por todo ello, Anne Birrell considera que la historiografía de la dinastía Han, a causa de los cambios, de las mezclas y de las sistematizaciones forzadas que operó sobre los mitos, y a causa también de las equivocaciones que cometió a la hora de explicar unos mitos muy lejanos en el tiempo por medio de notas y aclaraciones a los textos originales, llegó a «crear un corpus nuevo y diferente» de mitos[106].

La nueva mentalidad de la dinastía Han, en conclusión, afectó a la transmisión de los mitos tanto en el fondo como en la forma tan profundamente que para Bernhard Karlgren resultó imperioso distinguir entre los textos que él bautizó con los nombres de «libres» y «sistematizadores». Los textos libres son las obras clásicas que «informan de los

hombres, los hechos y los cultos de la Antigüedad *en passant*, haciendo mención de ellos cuando estaban tratando de explicar algún tema de orden político o moral como mero apunte ocasional de algunos sucesos o de algunas palabras dichas por políticos o filósofos que se referían a las costumbres de sus tiempos»[107]. En general eran anteriores a la dinastía Han.

Por su parte, los textos sistematizadores buscaban unos objetivos muy distintos a éstos de defender o exponer ideas de orden filosófico; eran «productos típicos de los letrados de la dinastía Han que intentaban deliberadamente fijar leyes o formar un todo bien trabado de tradiciones antiguas y de ideas sobre los ritos»[108]. Los autores de los textos sistematizadores, continúa Bernhard Karlgren, tenían un claro objetivo: hacer un sistema de mitos a partir de los materiales sueltos y algo desestructurados que entresacaban de las obras del primer período. Más que recopilar mitos de otros tiempos, antiguas ideas y tradiciones, querían ofrecer una versión de cómo debían ser las cosas desde el punto de vista de su escuela de pensamiento, la confuciana. El imperio de los Qin y los Han había unificado y uniformado la lengua, los pesos, las medidas, la moneda y también necesitaba uniformar y unificar su pasado, su pasado tanto reciente como remoto, su pasado desde los inicios.

Por aquellos tiempos, también se uniformó el vital asunto de Estado que eran los Ritos, y así se explica la existencia de obras como el *Libro de los ritos*, el *Libro del ceremonial* y el *Libro de los ritos de Dai el anciano*, pues cumplían los tres una función sistematizadora en el terreno

de lo ritual muy semejante a la que cumplieron otros tĕxtos «sistematizadores» con el material mitológico y con el histórico.

Un buen ejemplo de esta labor de sistematización y reorganización se encuentra en la lista de los primeros monarcas del mundo. Bernhard Karlgren ha mostrado cómo mientras que la lista de los primeros soberanos del mundo que aparece en los «textos libres» resulta consistente y muy variada, la lista que fijaron en los «textos sistematizadores» resultó reducida y esquematizada. Para el primer grupo de textos, los primeros soberanos universales (cuyos mitos veremos detalladamente más adelante) se habrían sucedido unos a otros de esta manera: Fuxi, Agricultor Prodigioso (Shennong), Emperador del Fuego (Yandi), Emperador Amarillo (Huangdi), Shaohao, Zhuanxu, Ku, Yao, Shun y Yu[109].

Pero los textos sistematizadores reducen y esquematizan esta sucesión de soberanos al operar identificaciones de los unos con los otros. Fuxi fue identificado con Taihao y el Agricultor Prodigioso Shennong fue identificado con el Emperador del Fuego. Además, se identificó a varios personajes mitológicos con cinco puntos cardinales y cinco estaciones del año sobre las que regían (lo veremos luego con más detalle), y el resultado de todo ello fue una nueva lista que identificaba a sólo cinco soberanos con sus respectivos puntos cardinales como territorios bajo su jurisdicción y estaciones del año bajo su mandato: Taihao con la primavera, el Emperador del Fuego con el verano, el Emperador Amarillo con el fin del verano, Shaohao con el otoño y Zhuanxu con el in-

Ilustración 1-3. Bajorrelieve de la dinastía Han posterior perteneciente al panteón de Wu Liang. La estela funeraria se divide en tres partes horizontales en las que se representan las figuras mitológicas más destacadas del momento. En la franja superior se halla, en el centro, de frente, la Reina Madre de Occidente. En la franja del centro encontramos nueve figuras de perfil, contando de izquierda a derecha, y dos últimas figuras frontales con un niño entre ambas a la derecha del todo. Dichas nueve figuras son, por dicho orden, el

vierno[110]. Finalmente, en los textos sistematizadores encontramos otras modificaciones que afectan a otras figuras que aparecían en los textos libres anteriores a la dinastía Han como soberanos; estas modificaciones tienden a convertir a dichas figuras en personajes totalmente diferentes y sin tal magnitud soberana, como es el caso de Gonggong, quien aparecía como un monarca que había reinado en el mundo antes que el Emperador Amarillo en textos libres y que quedó convertido en una figura destructora del mundo, perniciosa como pocas, que vivió en tiempos del emperador Yao[111], en los textos sistematizadores.

En resumen, la mitología quedó reorganizada y sistematizada en diversos textos fundamentales de tendencia sistematizadora, de entre los cuales debemos destacar los primeros capítulos de *Historia general*, los capítulos escri-

tos durante la dinastía Han del *Libro de los documentos*, el *Libro de los montes y los mares*, la mayoría de las anotaciones debidas a los eruditos que escoliaban los clásicos, como Zheng Xuan, y, en fin, el *Libro de los ritos de Dai el anciano*. En estos textos los mitos fueron no sólo transmitidos a generaciones futuras, sino también modificados de tal manera que fuera posible ofrecer un producto acabado, sin fisuras y sin contradicciones, en detrimento, cierto es, de la pluralidad original de dichos materiales mitológicos.

El tercer período general en que Anne Birrell agrupa nuestras fuentes comienza con la fundación de la dinastía Sui en el siglo VI y termina con la dinastía Ming en el XVII. Se caracteriza por la gran cantidad de tipos de obras en las que se narran mitos, desde tratados de alquimia hasta descripciones geográficas, pasando por estudios etnográficos, comentarios a los clásicos del primer período y, sobre todo, enciclopedias en las que los fragmentos mitológicos son citados palabra por palabra.

En la presente obra nos circunscribiremos al empleo y al comentario de fuentes de los dos primeros períodos, salvo en contadas excepciones.

Si es cierto que el paso del tiempo explica por qué hay versiones varias de un mismo mito y muestra cómo van cambiando los mitos, cómo se les va sustrayendo y agregando elementos de todo tipo, ya relacionados con el sentido del mito, ya relacionados con los rasgos más formales y narrativos del relato mítico, no es menos cierto que el factor tiempo es insuficiente para dar cuenta de la existencia de distintas versiones, pues abunda el fenó-

protervo Emperador Jie; Yu; Shun; Yao; Ku; el Emperador Negro (también llamado Zhuanxu), el Emperador Amarillo, el Emperador Rojo (también llamado Shennong), una figura dudosa y, finalmente, la pareja de hermanos Nüwa y Fuxi (ver ilustración 3-5, p. 147).

meno de la coexistencia de versiones notablemente distintas. Esto se debe al factor ideológico.

La ideología, la escuela de pensamiento a la que se adhiere tal o cual autor chino, ya sea éste un filósofo, un historiador, un poeta o un anotador, modifica el mito que narra. «Cuando los filósofos usan o citan mitos», nos aclara el gran especialista en mitología china, Yuan Ke, «lo hacen para exponer su filosofía, y, por consiguiente, muy difícilmente podrían hacerlo sin modificarlos para que encajasen con sus exposiciones filosóficas»[112]. Otro tanto ocurre con los poetas, quienes sometieron el material mitológico a modificaciones tales que, a ojos de uno de los mayores literatos del siglo XX chino, Lu Xun, no fueron transmisores de mitos, sino autores que desvirtuaron el material con el que trabajaban hasta el punto de convertirse, a juicio de este autor, en «los enemigos de la mitología»[113].

¿Modificaban las escuelas los mitos? Y si era así, ¿cómo los modificaban? ¿Influía en la transmisión escrita del mito la ideología del hombre que lo ponía por escrito? Dedicamos el siguiente capítulo a intentar resolver estas dudas.

人天土水火白青東西

2
La transmisión de los textos

La causa de que las fuentes de la mitología china se parezcan más a una constelación que a un poema épico, la causa de que sean breves y estén dispersas, de que no haya un sistema de mitos interrelacionados, ha sido objeto de reflexión por parte de no pocos especialistas. El gran novelista y ensayista Lu Xun (1881-1936) propuso explicar dicha dispersión en función de las tres siguientes causas en *Historia de la novela china* y en *Cambios en la historia de la novela china*[114]. Primera causa: las hostiles condiciones del hábitat habrían hecho que los primeros chinos, pobladores de la cuenca del Río Amarillo, subsistieran con enorme dificultad gracias a la agricultura y, en consecuencia, valoraran los bienes tangibles en detrimento de los espirituales y jamás se preocuparan de recoger por escrito las leyendas antiguas.

Segunda causa: Confucio dedicó sus enseñanzas a la ética individual, a la ordenación de la familia, al pensa-

miento que debía regir el gobierno de los Estados y a la manera de conseguir la paz en el imperio, y nunca trató temas relacionados con «las "absurdas" leyendas de la Antigüedad sobre extrañas divinidades»[115]. Como consecuencia, la mitología habría quedado relegada por la escuela confuciana cuando ésta se convirtió en la ideología del imperio unificado en el siglo I a.n.e. y habría sufrido desatención y caído en el olvido.

Tercera causa[116]: la falta de una mitología como sistema de mitos se debió a que los hombres no diferenciaban bien entre qué eran las divinidades (神) y qué eran los espíritus de los difuntos (鬼). Para Lu Xun, en los tiempos más remotos se diferenciaban con meridiana claridad, lo que no impedía que, en la práctica, se creyera que los espíritus de los difuntos podían transformarse en divinidades, se creyera en cierta semejanza esencial entre ambos, pues los espíritus de los difuntos (鬼) podían ser divinizados, convirtiéndose así en espíritus divinos o dioses (神). Con el paso del tiempo, Lu Xun opina que surgieron nuevas creencias al respecto. Las antiguas quedaron osificadas y las nuevas taparon a las viejas. Pero las nuevas, precisamente por ser nuevas y carecer de arraigo en la mentalidad de los hombres y en los ritos de la sociedad, no deslumbraron ni hipnotizaron a la población y, en consecuencia, termina Lu Xun, ninguna prevaleció, sino que ambas, las antiguas y las modernas, perdieron la batalla[117].

Para Lu Xun, la escasez, la brevedad y la dispersión de los textos mitológicos chinos serían consecuencias directas de las tres causas recién presentadas. Sin embar-

go, para la mayoría de los mitólogos de China, la fundamental habría sido solamente la segunda, como veremos a continuación.

Los mitos y la escuela confuciana

Marcel Granet no opinaba como Lu Xun; antes bien, consideraba que la pregunta de por qué no existe una mitología china, entendiendo por «mitología» un conjunto, un *sistema* de mitos, se podría contestar de otro modo: considerando a qué esfera de la cultura se concedía primacía en la China antigua. Dicho autor, discípulo de Émile Durkheim, consideraba que la clave estaba en «la posición privilegiada que concedían los chinos a la política»[118]. Cuanta mayor importancia tuvo la política, menor tuvo la mitología. No hay que olvidar que la china fue una civilización en la que la política apenas se diferenciaba de la filosofía. La filosofía clásica de los grandes pensadores como Confucio, Mencio o Han Fei era esencialmente un pensamiento político y ético-social para la praxis, una doctrina encaminada a conseguir la paz y el ordenamiento sociales en el mundo por medio de la instauración de un determinado modo de gobierno.

La preponderancia de la política habría traído consigo la importancia de la historia y, en consecuencia —sigue Marcel Granet—, «el rechazo de toda teoría [mitológica] de la creación» que no propugnara un inicio de la Historia del universo en términos de una historia de la so-

ciedad gobernada por los reyes sabios de la Antigüedad, dechados de gobernante.

El mismo rechazo de los mitos por parte de los letrados, quienes conformaban el grueso —si no la totalidad— de la Administración y del gobierno en China, habría sido la segunda causa de que falte una mitología desarrollada, un saber o ciencia de los mitos. Como muy acertadamente señala Rémi Mathieu, la clase letrada, que ostentaba el poder cultural oficial y era esencialmente confuciana, vio siempre con desdén los relatos «fantásticos»[119] propios de la mitología; en consecuencia, obstruyó el nacimiento de una posible ciencia de los mitos en la Antigüedad. De hecho, el término chino *shenhua* con que se expresa la noción de mitología (*i.e.*, relato sobre los espíritus y las divinidades) no existió nunca en aquellos tiempos, es una noción moderna en China[120].

Los letrados confucianos eran hombres de historia, no de relatos improbables en torno a figuras ahistóricas e inhumanas o, al menos, ahumanas. Eran hombres de orden, de gobierno y de política, no de relatos sobre el derrumbamiento del cielo sobre la tierra ni sobre el nacimiento de la humanidad como fruto de una relación sexual incestuosa entre hermano y hermana, Fuxi y Nüwa. Los valores ortodoxos oficiales reñían con las ideas y los comportamientos que aparecían en algunos mitos. Así que los letrados, en cuyas manos estaba la preservación y transmisión a generaciones venideras de todo bien intelectual por medio de la escritura consagrada oficialmente, se vieron en la tesitura de

transmitir o no transmitir textos con cuyos contenidos no estaban de acuerdo, textos cuyos valores no consideraban dignos de ser preservados, transmitidos e inculcados en las generaciones presentes y futuras. ¿Qué hicieron?

Tomaron decisiones de tres clases. En unos casos, sencillamente *no* transmitieron. En otros, transmitieron versiones adaptadas a *su* ideología y, en otros más, transmitieron versiones evemerizadas, «historizadas», lo que venía a ser otra modalidad de adaptación a su ideología. En todo caso, la escuela confuciana manipuló la tradición o, si se prefiere, las distintas tradiciones mitológicas a la hora de transmitirlas de las tres maneras que vamos a exponer brevemente a continuación, no sin recordar al punto, con Anne Birrell[121], que los autores taoístas tampoco están exentos de haber llevado a cabo este tipo de apropiación de un mito que nada tenía que ver con el taoísmo para probar una idea taoísta.

La manipulación consistente en no transmitir determinado mito, sumiéndolo así en el olvido, ha sido claramente expuesta y extensamente explicada por autores como Whalen Lai. Este investigador describió este tipo de manipulación confuciana como el procedimiento consistente en «dejar fuera de la edición cualquier poema "licencioso" y cualquier fragmento sobre dioses antiguos, inmorales o, mejor dicho, amorales o premorales»[122]. Dejar fuera de la edición, censurar, borrar para siempre de los libros en una civilización que se basaba desde hacía siglos en la escritura frente a la oralidad significaba la desaparición.

Pongamos un ejemplo. Cuando la escuela confuciana narró el origen de la humanidad en el primer capítulo del *Libro de los documentos*[123], lo hizo dando y transmitiendo *su* versión. Quien lea ese primer capítulo presenciará cómo se pinta, línea a línea, el retrato de un personaje central: el emperador Yao. El «Canon sobre Yao» se consagra a desgranar información relativa a lo recto que era éste y a lo bien que impartía justicia en calidad de gobernante máximo del mundo. Las primeras líneas de este capítulo primero son la piedra angular del principio del tiempo y del origen del devenir para la escuela confuciana, y dicen así: «Si examinamos la remota Antigüedad, veremos que el emperador Yao tenía por nombre Fang Xun, era comedido, preclaro, buen gobernante, moralmente intachable y benévolo»[124]. El texto continúa elogiando lo excelente gobernante que era Yao por medio de diversos episodios cuyo denominador común ya se anticipa en las líneas recién traducidas: Yao «instauró la paz entre todos los pueblos y todos los pueblos vieron cómo les organizaba los asuntos de gobierno. Una vez clarificados todos los asuntos de gobierno de todos los pueblos [del imperio], instauró la paz con los estados limítrofes; y, como consecuencia de todo ello, todos los pueblos se transformaron en pueblos amigos y pacíficos»[125].

Los fragmentos que siguen a éste continúan ensalzando las diversas facetas del gobernante modélico Yao, a saber, como artífice de la fabricación de un calendario correcto basado en la derrota de los astros, lo cual era un asunto de la máxima gravedad en un Estado agrario como el chino (§ 2); como monarca sabio que delegó en la

persona apropiada —Yu el Grande— las tareas conducentes a librar al mundo entero de morir anegado por una inundación universal (§ 3), y como emperador que abdicó en alguien aclamado por todos como el mejor dotado para ser su sucesor, en lugar de haber abdicado en su propio hijo, y, en consecuencia, como instaurador de un precedente modélico de la sucesión en el gobierno basada en la valía intrínseca del candidato en vez de en su filiación con el emperador saliente (§ 4).

El capítulo segundo, el «Canon sobre Shun», se consagra a otra figura: el hombre en quien abdicó Yao, es decir, en Shun, pero no cambia de función, que sigue siendo la de ensalzar al emperador.

Y los tres capítulos siguientes, titulados «Los planes de Gaoyao», «Los logros de Yu» y «La arenga en Gan», que son los capítulos tercero, cuarto y quinto, respectivamente, del *Libro de los documentos*[126], conforman, junto al primero y al segundo, una sección consagrada a los gobernantes de la dinastía Xia, considerada aquí la primera dinastía de todas las que existieron jamás, la que da inicio al mundo, al tiempo y a la sociedad. Así es cómo comienza el mundo para la escuela confuciana que escribió esta sección de *Libro de los documentos* a finales de la dinastía Zhou, según la datación de Shaughnessy[127].

Lo realmente importante es que esta visión del origen del mundo y del hombre fue la que prevaleció para la escuela de los letrados, la que dicha escuela transmitió de generación en generación durante siglos, la que conformó profundamente la concepción oficial de aquello que ocurrió al principio de todo, en el origen de todo.

Que la descripción confuciana del origen de todo sea como es refleja —para Whalen Lai— una grave omisión voluntaria: la de quien ha querido «dejar de lado una edad de los dioses»[128] y ha preferido comenzar por una edad fundada sobre «la ideología de los reyes-filósofos (...), según la cual los virtuosos varones abdicaron *motu proprio* en el siguiente rey-filósofo»[129].

Pongamos otro ejemplo de manipulación ejecutada al «dejar fuera de la edición» determinado material mitológico. Shun, un personaje al que volveremos más adelante (pp. 281-296), es descrito en el recién mencionado *Libro de los documentos* como paradigma absoluto del amor filial, del respeto a los padres por encima de todo. Por haber dado muestras tales de piedad filial, le es dado el trono del imperio: en su favor abdica el no menos ejemplar y modélico emperador Yao. Pero Shun, nos cuenta el texto[130], «se lo cedió a alguien más meritorio que él», es decir, que se negó a aceptar el trono por creerse indigno de él. El emperador Yao insistió a Shun en que lo aceptara. Éste, finalmente, accedió, y ascendió al trono. Esta abdicación no fue la única entre estos reyes modélicos de la Antigüedad, pues el emperador Shun hizo lo mismo a favor de otro hombre que, a la sazón, se convertiría en emperador: Yu el Grande.

Según Whalen Lai, la versión recién vista, que podemos leer actualmente en el *Libro de los documentos*, fue preferida para la edición a otra versión de la sucesión al trono de los primeros emperadores, una versión que no era simplemente distinta sino radicalmente opuesta. Esta segunda versión se encuentra en la obra *Anales de bambú*,

donde leemos: «La virtud de Yao decayó en sus últimos años y, en consecuencia, Shun lo encarceló»[131], y donde leemos también que «Shun encarceló a Yao»[132]. De modo que esta *otra* historia de cómo y por qué Shun sucedió a Yao nada tiene que ver con la que fijó como canónica el *Libro de los documentos*. En los *Anales de bambú* no se narra que un rey sabio abdicó voluntariamente en el siguiente, sino que uno de ellos usurpó el trono antes de tiempo[133] y destronó al emperador reinante porque había degenerado, porque había perdido sus altas cualidades humanas y regentes, porque había perdido «la virtud». Los *Anales de bambú* nos relatan la historia de una decadencia y de un golpe de Estado, no de una modélica y pacífica abdicación por parte de un anciano y excelso gobernante en un joven perfecto para el trono.

En suma, el *Libro de los documentos* perpetuó la versión oficial de la escuela de los letrados que nos presenta a los tres primeros gobernantes de la humanidad abdicando sucesivamente y dejó de lado otra versión en la que estas figuras míticas no se cedían el poder mutuamente, sino que se engañaban y delinquían para apoderarse de él. Desde un punto de vista confuciano, podría calificarse esta última actitud de anticonfuciana, y por lo tanto el confucianismo la dejó fuera de edición. Desde un punto de vista mitológico, no cabría haberla dejado fuera de edición por resultar «antimitológica».

La segunda clase de manipulación a que sometió la escuela de los letrados el material mitológico es bifronte. De un lado, lo historizó, y, de otro, lo tiñó con su propia

ideología. Historia e ideología confuciana en realidad son dos conceptos unidos, como el haz y el envés de una hoja, ya que la ideología confuciana era una ideología de la historia, pues veía en la historia un acervo de ejemplos por seguir, era una ideología en la que el presente debía tomar por modelo ciertas edades y personalidades del pasado que dibujaba la historia, era una ideología que defendía que los gobernantes presentes debían modelar sus acciones según habían obrado los emperadores modelo del pasado, especialmente los emperadores Yao y Shun que veíamos unas líneas más arriba. La historia y algunos de sus personajes (no la mitología ni sus personajes) eran el modelo: el pasado debía volverse presente y germen del futuro; el presente, para mejorar, debía reinstaurar ciertas actitudes del pasado.

En uno de los Cuatro Libros del confucianismo, *La gran enseñanza*, leemos cómo el hombre imita el pasado en sus buenas y malas facetas, y cómo el pueblo imita al monarca en sus buenas y malas facetas, proponiéndose así una moral basada en el ejemplo: el pueblo llano imitará a los gobernantes, quienes, a su vez, imitarán a los emperadores modelo de la Antigüedad. Dice el texto (§ 8): «Los emperadores Yao y Shun fundaron el gobierno del imperio en la bondad, y el pueblo, a imitación de ellos, obraba con bondad. Por su parte, Jie y Zhou [dos paradigmas del monarca degenerado] fundaron su gobierno en la violencia, y el pueblo también los imitó. Por lo tanto, todo soberano debería poseer aquellas buenas cualidades que quisiera que sus súbditos tuvieran. Es imposible que las tenga el pueblo si al soberano le faltan»[134].

En esta cadena de imitaciones que nos retrotraen a las dos figuras modélicas para la escuela de los letrados que fueron Yao y Shun, el hoy debía imitar al ayer para mejorar, el gobernante de hoy, e incluso el hombre de hoy en general, debía obrar como Yao y Shun. Pero, ¿cómo obraron *en verdad* Yao y Shun? Aquí es donde el confucianismo, una vez que había insertado estas figuras en la historia y por lo tanto en el mundo real, en lo verídico, en lo histórico, operaba su segunda transformación del material mitológico: lo dotaba de los rasgos que deseaba inculcar en los gobernantes del presente, lo teñía de su propia ideología. De esta manera, como observa Max Kaltenmark, «la mitología era transformada sistemáticamente en historia por los letrados, preocupados sobre todo de enseñar una moral y un arte de gobernar, y esto remitiéndose a modelos buscados en la más remota Antigüedad»[135].

En resumen, cuando los letrados transmitían los mitos, los modificaban. Los modificaban apropiándoselos, es decir, narrándolos de tal modo que cumplieran los fines que ellos querían que cumplieran, que fueran como ellos querían que fueran a expensas de que estas narraciones y descripciones ya poco tuvieran que ver con el sentido mitológico original. Para lograr estos objetivos, dotaban a los mitos y a los personajes mitológicos de unos nuevos contenidos, de manera que pudieran presentarlos como modelo, como el modelo que ellos y su ideología creían mejor. Y, así, para que estos modelos «confucianizados» fueran verosímiles, operaban su segunda transformación: los extraían de su tiempo fuera

del tiempo propio de lo mitológico y los situaban en un punto exacto del devenir histórico: en la dinastía Xia, como podemos leer en sendos primeros capítulos de dos clásicos confucianos como el *Libro de los documentos* e *Historia general*. Dicho con palabras de Norman Girardot, los letrados forzaron los mitos «para que encajaran en un esquema pseudohistórico relativo a la acción civilizadora de los reyes sabios de la Antigüedad»[136]. Pongamos ahora algunos ejemplos para ilustrar cómo se llevaba a cabo esta historización que acarreaba una modificación de los personajes mitológicos para que «encajaran con los patrones clásicos de la Historia y de las Letras aprobados por esa tradición homocéntrica que era el confucianismo»[137].Veamos el caso de Kui.

Kui es un personaje relativamente bien conocido y descrito en los textos, y su transformación ilustra bien cómo, en determinado momento y en determinadas obras, fue rehecho para que encajase en el esquema de pensamiento confuciano. Kui es descrito en las fuentes más antiguas, datadas a finales de la dinastía Zhou, como una bestia con forma de búfalo o buey, pero sin cuernos, de color grisáceo y una sola pata, de naturaleza mitad acuática y mitad terrestre, y que entra y sale del agua con frecuencia. Se caracteriza, además, porque su entrar y salir del agua viene indefectiblemente acompañado de «vientos y lluvias», porque brilla entonces «como el sol y la luna» y porque tiene una voz «como el trueno»[138](ilustración 2-1). Una vez hecha esta descripción, el texto nos narra en veinticuatro ideogramas un mito: el Emperador Amarillo hizo un tambor con

Ilustración 2-1. La bestia llamada Kui saliendo del agua rodeada del resplandor que producía siempre que entraba y salía en los ríos o lagos. Tinta y papel, dinastía Ming.

su piel; cuando lo golpeaba, atemorizaba al mundo entero[139].

Contamos con más descripciones de Kui que siguen retratándolo como animal. Xu Shen (58-147), por ejemplo, dice en su diccionario que era «parecido a un dragón» y que tenía «una sola pata»[140]. Los autores anónimos de *Crónicas de los Estados*, obra datada entre el 384 y el 336 a.n.e. por Chang I-Jen y otros[141], nos lo presentan con una apariencia enteramente terrestre, pero siempre animal, en estos términos: «Kui tiene una pata. Los del Estado de Yue lo llaman *simio de los montes*. Tiene rostro de persona, cuerpo de mono y sabe hablar»[142]. Y la obra

taoísta *Libro del maestro Zhuang* considera a Kui «un espíritu de los montes»[143], un animal extraordinario de la misma clase, por ejemplo, que la serpiente Tuo, que habitaba en los pantanos y tenía dos cabezas[144].

Pero el clásico de la escuela de los letrados *Libro de los documentos*[145] nos lo describe de una manera muy diferente a las que acabamos de ver: Kui queda despojado de su forma animal y es descrito con apariencia enteramente humana; y no es un simple ser humano, sino alguien que recibe un alto cargo en el gobierno de los hombres por designación imperial del emperador Yao. Y también es pintado como ser humano que ocupa el susodicho cargo en el capítulo que se dedica a la música, «La música en la Antigüedad», en *Los anales del caballero Lü*[146], obra datada hacia el 239 a.n.e[147].

En virtud de estas dos últimas descripciones (y otras más cuyo comentario sería prolijo e innecesario[148]), Kui no sólo pasó a ser un hombre de la corte bajo mando directo del emperador, sino también a desempeñar el cargo de compositor musical y Maestro de la Música, un puesto cuya importancia era fundamental en China. La importancia del Maestro de la Música y, por consiguiente, del cambio que se operó en el personaje mitológico de Kui, sólo quedará bien explicada si agregamos unas líneas sobre la función de la música dentro del pensamiento confuciano. Los tal vez más profundos textos al respecto con que contamos son el capítulo vigésimo del *Libro del maestro Xun*, titulado «Ensayo sobre la música», y el capítulo décimo noveno, en dos partes, del *Libro de los Ritos*, titulado «La música».

El «Ensayo sobre la música» del *Libro del maestro Xun* es el texto con que dicho maestro refuta las tesis sobre la música de otro maestro, el maestro Mo, fundador del moísmo, una de las grandes escuelas de pensamiento de la China antigua. Dado que el maestro Mo se oponía frontalmente a dar a la música un papel en la sociedad, el maestro Xun defendió en el «Ensayo sobre la música» la utilización de la música en muchas situaciones de la vida cotidiana, ya fueran éstas íntimas o públicas. Para el maestro Xun (o para los autores de ese libro), la música era un estímulo «que penetraba en lo más hondo del hombre (入人也深)» y que era capaz, desde esas profundidades, de provocar determinados sentimientos; esos sentimientos eran sentimientos profundos que «transformaban al hombre en su totalidad (化人也速)» y le hacían dirigir su conducta en la dirección hacia la que le llevaran esos sentimientos, es decir, que movían al hombre a obrar de un modo u otro en la vida. De ahí que la música estuviera considerada un método óptimo «para incitar al corazón del hombre a hacer el bien, y para librarlo de malos y perniciosos sentimientos»[149].

La música, por lo tanto, era una herramienta para la educación moral del individuo, una de esas herramientas que servía para mejorar al pueblo llano por medio de la educación, no de la ley ni de la fuerza, como propugnaban otras escuelas. La música cumplía una función reguladora de los sentimientos del hombre y, por ende, una función de ordenamiento de la sociedad, pues el confucianismo defendía que el ordenamiento de la sociedad empezaba por el ordenamiento interior de cada miem-

bro de la sociedad, por el ordenamiento de los sentimientos de cada uno de los hombres, ya que tal ordenamiento apropiado generaría acciones igualmente apropiadas... según lo que el confucianismo consideraba «lo apropiado». El ordenamiento social al que abocaba una música ordenada partía de lo individual y de lo interior (de los sentimientos que la música creaba en el corazón de cada individuo) para alcanzar lo colectivo y exterior: una sociedad ordenada. Si el corazón del hombre estaba ordenado, el mundo lo estaría también. Y la música servía precisamente para ordenar el corazón: «Si la música es pacífica, entonces el pueblo será pacífico y no cometerá excesos. Si la música es grave y solemne, entonces el pueblo se mantendrá unido y no provocará revueltas»[150].

Equilibrar la sociedad no era una función exclusiva de la música; también los ritos la desempeñaban. No es éste el lugar apropiado para extenderse sobre tan central y complejo concepto, pero sí el de recordar brevemente cómo esta idea (que, dicho sea de paso, es una de las más repetidas en las *Analectas* de Confucio) no entrañaba una vacía convención social, sino el fundamento, el eje de cómo debía comportarse el hombre en sociedad y en la vida. Según las *Analectas*, el individuo, para lograr ser un individuo de bien, debía «vencer el propio ego y seguir los ritos»[151]. Dicho de otro modo, el individuo que quisiera perfeccionarse como persona no debía «mirar, escuchar, decir y hacer nada que fuera contra los ritos»[152]. Los ritos eran los fundamentos del ordenamiento social y su función consistía en lograr que el hombre se controlara a sí mismo, se dirigiera a sí mismo; o, mejor di-

cho, su función consistía en proporcionar al hombre una forma de regular los pensamientos, las intenciones y las emociones.

Tanto la música como los ritos eran vistos por la escuela de los letrados como modos de canalizar las emociones, los pensamientos y las acciones del individuo y, por lo tanto, como herramientas para educar al individuo, para encaminarlo hacia una vida moral, social e individual conforme a los principios de la escuela confuciana. La música y los ritos eran dos de los ejes del buen gobierno. Pero la música, además de ser «un método fundamental con el que gobernar a los hombres» (maestro Xun)[153], era también algo que nos interesa destacar ahora: era el método que había sido consagrado, aprobado y transmitido por los reyes modelos de la Antigüedad para la correcta educación del pueblo.

Para justificar con mayor autoridad la importancia que se concedía a la música en el gobierno del mundo, el confucianismo atribuyó la creación de la música con fines «educativos» a los reyes modelos de la Antigüedad, es decir, al emperador Yao y al emperador Shun: «A los reyes de la Antigüedad les agradaba la música, porque la música servía para que el corazón del pueblo fuera bueno, ya que emociona profundamente a las personas y puede cambiar los hábitos de éstas. Por todo ello, los reyes de la Antigüedad guiaban al pueblo por medio de los ritos y la música, consiguiendo así que el pueblo fuera pacífico»[154]. Dicho de otro modo, «para evitar el desgobierno, los reyes de la Antigüedad emplearon la música y los ritos, y así trazaron los límites de la conducta»[155].

Vemos, pues, cómo se cierra el círculo. El confucianismo de los textos de la dinastía Han atribuyó a la música una dimensión nueva, política y educativa, y una función nueva, moral y ética, como se lee explícitamente en el *Libro de los Ritos*[156] y en el *Libro del maestro Xun*[157]; además, propugnó como modelos de gobernante a las figuras de Yao y de Shun, originalmente mitológicas pero ya transformadas en históricas en el *Libro de los documentos*. Y, en fin, los letrados que escribieron el *Libro de los documentos* afirmaron que Yao y Shun debían nombrar ministro de la música a Kui. Éste, un personaje mitológico que era descrito como una bestia de una sola pata, ocupa ahora un cargo fundamental para el gobierno de los hombres bajo el emperador Yao, es decir, exactamente en los albores de la dinastía Xia. El único resto que sobrevivió del Kui bovino de los mitos en el Kui ministro de la Música es éste: la música; todo lo demás, incluso el sentido de ésta, fue transfigurado. Así es cómo operó la escuela de los letrados la ideologización de este mito y de este personaje mitológico.

La enumeración de los personajes mitológicos que fueron humanizados y trasladados a la humana historia no terminaría aquí. Yuan Ke apunta algunos más, como, por ejemplo, la conversión de un dragón batallador llamado Dragón Luminoso en el ministro del Fuego, la transformación de Elefante en el hermano pequeño del segundo emperador humano en la tierra, o la metamorfosis de Boyi, un dios de los castigos mortales, en el juez humano llamado Gaoyao[158].

De modo que, para mejor transmitir su pensamiento, los letrados confucianos fueron transfigurando los mitos en su forma y en su fondo, en su formulación y en su sentido: los fueron historizando y racionalizando. En términos generales, la *evemerización* y la racionalización imponen una ruptura intelectual, provocan una diferenciación entre los personajes mitológicos y los personajes históricos, entre los mitos y los sucesos. En China, fueron los letrados de la escuela confuciana quienes se arrogaron desde finales de la dinastía Zhou la «responsabilidad» de conservar y publicar los textos antiguos[159], y, por lo tanto, fueron los principales artífices de tal ruptura. Este abandono del mito, esta inmersión del mito en la Historia y su consiguiente disolución en el tiempo mensurable, ocurrió desde el preciso instante en que la corriente confuciana consideró que el principio por antonomasia, con mayúscula, nacía en el instante en que el emperador Yao aparecía en el mundo como cabeza de la dinastía Xia. Pero no sólo consideró dicha corriente que el ser humano y sus instituciones habían comenzado con Yao, sino también que el Tiempo había comenzado con Yao, con la dinastía que él había instaurado y gobernado, la dinastía Xia[160], y, de esta manera, desapareció del pensamiento oficial y ortodoxo cualquier otro posible principio de tipo mitológico del mundo, de la sociedad y del tiempo.

Que se fechara de aquella manera tan clara el Principio de todos los Principios en el *Libro de los documentos* no era algo gratuito; esa fecha es la huella de la ruptura que se estaba llevando a cabo entre el mito y la historia, fue un golpe de timón conceptual e ideológico, una marca

textual muy elocuente en virtud de la cual se reconducía la interpretación de lo que se iba a narrar sobre cómo era todo al principio, de manera que el referente del discurso pasaba a ser el ámbito de lo real, de lo histórico, de lo verdadero. Esa fecha indicaba al lector que ya no estaba ante un relato, ante una fábula en la que pudiera creer en tanto fabulación, ante un texto que transmitía datos no fehacientes; antes bien, indicaba al lector que se hallaba ante *el* registro de lo que ocurrió, ante unos datos exactos y ciertos, ante un texto que transmitía datos históricos. El primer confucianismo, el de Confucio y Mencio, excluyó todo lo relacionado con las divinidades y sólo admitió, aceptó y transmitió lo que tuviera una dimensión humana. Para el confucianismo, el hombre ocupaba el centro del mundo y era el objeto de la reflexión. En las *Analectas* se lee que «el Maestro nunca habló de los prodigios, ni de la violencia, ni de los desórdenes, ni de los espíritus»[161]. ¿De qué habló entonces? Largo y tendido habló de qué conceptos debía inculcarse el hombre para organizar pacífica y armoniosamente la vida en sociedad. De esto precisamente habla el primer capítulo del *Libro de los documentos*: de cómo era el primer mundo conocido, el mundo original y su organización modélica.

La inculcación de este código de comportamiento debía hacerse por medio del ejemplo, por medio de modelos bien vivos, bien del pasado. El tipo de hombre que quería Confucio a la cabeza de la sociedad o de algún grupo social estaba definido por los rasgos siguientes: primero, la «calidad humana», el «amor y el respeto hacia

los demás» o *ren*[162]; segundo, la «rectitud», la «moral correcta» o *zhi*[163]; tercero, el «obrar según los ritos» o *li*, que ya comentábamos anteriormente, y, en fin, cuarto, la «solidaridad», el «respeto al prójimo» o *chong*, cuya máxima de comportamiento enunció con meridiana claridad el propio Confucio cuando dijo: «No hagas a los demás lo que no quisieras que te hicieran a ti»[164].

Los rasgos que convertían a un hombre en un «hombre modelo», en ese «hombre superior», en ese «hombre íntegro» o *junzi*, eran, *grosso modo*, las que hoy consideraríamos que debe tener una persona para ser considerada por los demás un hombre recto y cabal. El confucianismo quería que tres rasgos coincidieran los «hombres superiores»: ser un hombre de bien, respetar a los demás con la conciencia clara de que uno debe comportarse siempre según marcan los ritos, y saber que el aprendizaje constante y sincero es el camino para que todo hombre consiga hacerse más humano y mejor persona, para acercarse paulatinamente a la meta: ser un «hombre superior», un hombre de cualidades humanas y morales perfeccionadas[165].

Tal «hombre íntegro» debía serlo no sólo en la esfera individual o familiar. Dado que el destino normal de las minorías que habían recibido educación intelectual era el de engrosar las filas de la Administración de alguno de los Estados en que estaba desgajada la China de Confucio, ser un hombre de bien a la confuciana entrañaba, por lógica, serlo también en la esfera política. La incesante tarea de aprender a ser mejor persona y a comportarse según los ritos tanto en la esfera familiar como en

la social y en la política era el horizonte moral y ético de cualquier seguidor de Confucio. Se trataba de que los que ocuparan cargos gubernamentales fueran hombres modélicos, fueran seguidores de esta ideología, pues así el pueblo los imitaría, aprendería de ellos cómo comportarse en la vida y el mundo estaría en paz.

La obra *Los comentarios de Zuo*, escrita en gran parte por algún contemporáneo de Confucio[166], arroja mucha luz sobre cómo eran realmente los hombres de las clases dirigentes de la época, pues en ella abundan los ejemplos de figuras históricas con cargos gubernamentales. Estas figuras podrían dividirse en dos tipos según su ética: los que obraban escuchando el dictado de los espíritus y las divinidades, y los que obraban escuchando el dictado de su conciencia. Mientras que los primeros perpetuaban la tradición, instaurada tiempos atrás, de tomar las decisiones políticas basadas en el diálogo con los espíritus y las divinidades institucionalizado por medio de la comunicación con los espíritus (pp. 22-44), los segundos tomaban las decisiones políticas basadas en un código de conducta enteramente humano. Confucio apostó por promover este segundo tipo de gobernante y de hombre, defendió que los ritos y su pensamiento humanista debían ocupar en la vida política el espacio que habían venido ocupando los espíritus y las divinidades, de raigambre que hoy día calificaríamos de religiosa. Por eso, según las *Analectas*[167], Confucio nunca habló de las divinidades, sino que guardó un muy elocuente y significativo silencio cuya interpretación unívoca aboca a reconocer que con su actitud daba ejemplo, indicaba que

convenía ocuparse de otros asuntos, manifestaba que debían instaurarse otros códigos de conducta politicosocial, divulgaba que el tema de los espíritus y las divinidades no merecía ser tratado, ni tenido en cuenta en el ámbito de las decisiones de gobierno, por contraposición al extenso tratamiento y el gran peso que había tenido en los siglos precedentes durante la dinastía Shang y parte de la Zhou.

No obstante, el silencio de Confucio sobre espíritus y divinidades no impidió que muchos altos cargos de diversos estados *sí* hablaran sobre los espíritus. Así, la obra histórica *Los comentarios de Zuo* ofrece bastantes casos de altos cargos que siguen el dictado de los espíritus, como, por ejemplo, en el caso del conde Zhuang del Estado de Deng, quien justificaba la invasión de una ciudad aduciendo que los espíritus estaban descontentos con el gobierno de la ciudad que se proponía debelar[168], o en el caso de otro relato en el que se afirma que hacer correctamente las ofrendas a los espíritus es un asunto de Estado, es de vital importancia para el bienestar general de éste[169].

La misma obra nos proporciona tres escenas en las que tres altos cargos de la época departen en concreto sobre mitos o, para ser más exactos, se cuentan mitos entre sí[170]. Lo que importa destacar ahora de estas escenas es que estos tres altos cargos son tratados elogiosamente por el autor de la obra, y su narración de los mitos es valorada positivamente por las personas que escuchan, de lo que se deduce que estos mitos no debían ser un saber exclusivo de ningún tipo de especialista en mitos

sino que eran conocidos por las clases altas, cultas y dirigentes de la época. Dichos mitos no están relatados por especialistas, sino por tres «hombres superiores». Por ejemplo, el tercero de ellos, de nombre Zi Chang y contemporáneo de Confucio, cuenta con exactitud cuál fue la línea sucesoria de las figuras hegemónicas de la Antigüedad mitológica[171]. Sabemos que en la dinastía en que vivió Zi Chang, las distintas familias gobernantes hacían ofrendas a los distintos fundadores de su saga, y sabemos también que algunas familias se apropiaron de ciertas figuras de la mitología y las hicieron fundadoras de *su* saga y, por consiguiente, las hicieron receptoras primeras de sus ofrendas rituales, como sostienen K. C. Chang y Bernhard Karlgren[172]. Dado que diversas familias o clanes veneraban como cabeza de su linaje ya distintas figuras, ya la misma figura, existían creencias independientes, diferentes y simultáneas al respecto de estas figuras, que eran mitológicas.

Cuando estas creencias debían ponerse por escrito o debían ser memorizadas por los «registradores oficiales» como parte de sus tareas, se vieron ante la necesidad de operar sobre ellas «una selección y una reorganización según cierto orden racional. Así es cómo pasaron los mitos a ser historia», argumenta Maeno Naoaki[173], no sin dejar de añadir que tal paso, tal transformación, fue ejecutada por las clases altas, por los que él llama «hombres de bien» y «hombres de Estado». Aquí tenemos un segundo ejemplo de historización de los mitos.

Las figuras de Confucio y Mencio como historizadoras de mitos

Pero la historización de los mitos acaecida en tiempos de la dinastía Zhou habría encontrado su más egregio exponente y artífice no tanto en estos «registradores oficiales» de que habla Maeno Naoaki, a los que calificaríamos hoy día de historiadores, como bien señaló Derk Bodde[174], sino en el propio Confucio o, para ser más exactos, en esa imagen de Confucio que sus discípulos construyeron y que éstos quisieron transmitir a la posteridad después, mucho después de la muerte del Maestro.

Hay varios episodios, que han quedado descritos en distintas obras datadas entre los siglos IV y I a.n.e., en los que vemos cómo el Maestro racionalizó, a veces con cierta dosis de sentido del humor y a veces sin ella, pero siempre implacablemente, las creencias en las figuras de la mitología.

El primer episodio, que puede leerse repetido, con variaciones mínimas, en dos obras clásicas datadas en el siglo III a.n.e.[175], relata cómo el duque del Estado de Lu, que a la sazón era el duque Ai, dudó en cierta ocasión de la veracidad de ciertos datos acerca de una figura mitológica ya vista páginas atrás, Kui. En concreto, el duque Ai deseó saber «si es verdad que, como se dice, Kui tenía solamente una pata»[176]. Movido por esta duda, se dirigió a Confucio con la intención de que se la resolviera y éste le contestó con una pregunta retórica: «¿Cómo iba a tener una sola "pata" si era un hombre?»

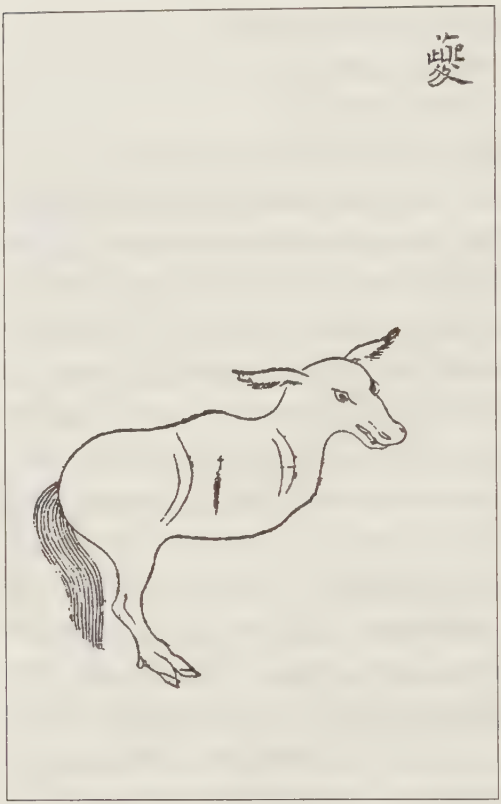


Ilustración 2-2. Animal mitológico llamado Kui. Si se empleaba su piel para hacer la membrana de un tambor y se la golpeaba con huesos del dios del Trueno, el sonido que se producía era aterrador, de ahí que estuviera ligado a la música. Tinta y papel, dinastía Ming.

(ilustración 2-2). En seguida el Maestro se explaya: tal creencia —la de que Kui tuviera una pata— era infundada y nacía de un malentendido lingüístico, ya que el término que significaba «pata», que en chino era 足, tenía también otro sentido, que era el de «bastar» o «ser suficiente». El Maestro contestó que este último sentido era el que debía haberse entendido en lugar del otro; dijo Confucio: «En Kui, no había nada distinto al resto de las personas, salvo que era un sabio en asuntos de música, por lo que el emperador Yao se dijo: "Me basta con que tenga esa sola cualidad para nombrarle Gran Ministro de la Música". Y de ahí que la gente comenzara a decir la frase de "a Kui, con una basta (夔一足)", lo cual nunca significó que tuviera solamente una pata (夔一足)»[177]. Lo que era para la mitología del *Libro de los montes y los mares*, por ejemplo, un ser de una sola pata, quedó convertido, merced a la explicación y reinterpretación hecha por Confucio, en un

hombre no con una sola pata, sino con una sola aptitud: saber de música.

Encontramos una explicación, una racionalización casi idéntica en los *Anales del caballero Lü*[178], donde aparecen las mismas figuras y donde se formula la misma duda: el duque Ai le pregunta a Confucio si «es creíble que Kui, el ministro de la Música, tenía una sola pata». Confucio relata que Kui era alguien que había estado al servicio del emperador Yao en calidad de ministro de la Música. A continuación, el texto introduce una variante con respecto al fragmento anterior, que dice así: «El emperador [Yao], con el deseo de educar a todo el mundo por medio de la música, ordenó a Zhong y a Li que fueran a sacar a Kui de su escondrijo y que lo llevaran a su presencia, y luego lo nombró Rectificador de la Música». A raíz de aquel mandato imperial, Kui rectificó y fijó todos los aspectos técnicos de la música para que ésta, tocada en adelante según los cánones correctos fijados por él mismo, sirviera bien a los propósitos educativos del emperador. Zhong y Li «quisieron entonces buscar más gente» para realizar las tareas encomendadas a Kui, a lo que se opuso el emperador, quien argumentó que «uno, Kui, basta para armonizar y pacificar el mundo entero» por medio de la música. La explicación de Confucio es muy semejante a la que veíamos en el caso precedente: el término *zu* no significaba «pata», como erróneamente se había creído desde la Antigüedad, sino que significaba «bastar». Este fragmento concluye con estas rotundas palabras puestas en boca de Confucio: «En suma, esa expresión [夔一足] no significa que Kui tu-

viera una sola pierna». La bestia mitológica quedó así convertida en hombre sabio al servicio del primer monarca de la historia de China.

Los dos siguientes episodios en que aparece Confucio ejerciendo su labor de racionalización e historización no se refieren ya a la figura de Kui, sino a otro de los grandes personajes de la mitología, esto es, al Emperador Amarillo, una figura en torno a la que existen gran cantidad de mitos y a la que se habían atribuido una numerosa cantidad de sucesos a lo largo de, al menos, cuatro siglos antes de la edición del *Libro de los ritos de Dai el Anciano,* obra del siglo I n.e. en la que se inserta el texto que pasamos a comentar. En el fragmento en cuestión[179] se recoge un diálogo en el que Confucio aclara las dudas que se le plantean a un discípulo acerca del Emperador Amarillo. «Ha llegado a mis oídos», le dice el discípulo, «que, en la Antigüedad, los gobernantes decían que el Emperador Amarillo había llegado a vivir trescientos años. Así que mi pregunta es: ¿fue o no fue realmente un ser humano? Y si lo fue, ¿cómo se explica que llegara a los trescientos años?».

Después de haber manifestado su extrañeza por el interés que tenía su discípulo en un asunto tan alejado en el tiempo e imposible de haber sido presenciado como aquél y, en consecuencia, por un asunto de tan difícil explicación y exposición, mas viendo que éste insistía en conocer la respuesta para poder aplicarla en sus tareas como futuro «hombre superior», Confucio termina por contestarle con la exposición de quién había sido el Emperador Amarillo, para luego explayarse sobre cuáles habían

sido los grandes logros de éste para la humanidad y contestar, finalmente, a la pregunta inicial: «Cuando vivía [el Emperador Amarillo], el pueblo disfrutó de sus logros durante cien años. Cuando murió, el pueblo lo veneró como dios durante cien años. Cuando dejó de hacerlo, el pueblo siguió sus enseñanzas durante cien años. A eso se referían los "trescientos años"»[180]. Una vez más, se nos presenta a un Confucio que racionaliza los hechos mitológicos por la vía de la corrección de antiguos malentendidos. El ser mitológico que había vivido trescientos años queda aquí reducido, reconvertido en un gran hombre que vivió lo que suele vivir una persona. La racionalización se aplica con unas nuevas herramientas: la alegoría. Esta racionalización, a diferencia de las que hemos visto relativas a Kui, no consistió en corregir un error lingüístico que era ciertamente posible basado en el significado de las palabras, sino que consistió en interpretar *alegóricamente* lo que no era alegórico. Los trescientos años *reales* (mitológicos) se convirtieron, merced a esta interpretación de Confucio, en trescientos años alegóricos: el Emperador Amarillo vivió lo que las personas viven o un poco más, pero sus enseñanzas fueron tan preclaras que guiaron a varias generaciones de hombres tras su muerte, en concreto, durante doscientos años más. Por lo tanto, son los recuerdos del Emperador Amarillo y sus enseñanzas lo que habían vivido doscientos años, no el Emperador Amarillo. La frase original tenía sentido, pero figurado, alegórico.

Pasemos al tercer y último ejemplo. En este caso se pone en boca de Confucio unas palabras que, una vez

más, reconducen la comprensión de un hecho para que lo que había sido transmitido como mito comience a comprenderse en términos históricos y racionales. En el *Libro del maestro Shi* leemos que «el Emperador Amarillo, de la más remota Antigüedad, tenía cuatro caras»[181]. Un discípulo de Confucio, Zi Gong, preguntó a su maestro si tal cosa era creíble, y la contestación que obtuvo fue esta: «Lo que ocurre es que el Emperador Amarillo tenía cuatro ministros que se ocupaban del gobierno de los cuatro puntos cardinales [四面], y por eso se decía que tenía "cuatro caras [四面]"». Como tal vez ya se barrunta el lector, el término chino 四面 podía significar, según el uso y el contexto, bien «cuatro caras», bien «cuatro puntos cardinales» o «cuatro direcciones». Confucio defendió que los textos de la Antigüedad no habían querido decir que el Emperador Amarillo hubiera tenido cuatro caras *realmente*, sino que habían significado metafórica o alegóricamente que tenía cuatro ministros. Admitir que el Emperador Amarillo tenía cuatro caras habría equivalido a admitir que el Emperador Amarillo no había sido un ser humano, y la escuela confuciana prefirió anular tal idea reinterpretando los textos clásicos a su manera, es decir, humanizando a aquella figura mitológica y otorgándole una cara y cuatro ministros en lugar de cuatro caras. De esta manera, la figura mitológica quedaba separada del grupo de los seres divinos, de las divinidades o de los espíritus que eran descritos en algunos casos como pluricéfalos en textos como el *Libro de los montes y los mares* y quedaba integrada en el mundo de los grandes monarcas que se

rodeaban de justos y sabios ministros: en el mundo humano e histórico.

Todos estos episodios de Confucio son, muy probablemente, apócrifos, pero no son por ello menos sintomáticos de la imagen que se quería dar del Maestro en su confrontación con lo mitológico. El mensaje subyacente perfilaba la estampa de un Confucio que explicaba lo irracional en términos racionales y que, al hacer así, daba el ejemplo y marcaba la pauta por seguir. Esta actitud de Confucio y de sus seguidores, dicho sea de paso, ha tenido para D. Bodde «unas consecuencias desastrosas para la preservación de los mitos de la China antigua, pues significa que en los textos clásicos en que habría sido lógico encontrar fuentes de los mitos, o ya no hay tales mitos, o (más probablemente) los hay, pero gravemente distorsionados»[182]. Según este mismo autor[183], la escuela de los letrados operó estas distorsiones con la intención de lograr dos objetivos, a saber: primer objetivo, buscarle una explicación racionalista a esa tradición cultural antigua en la que simplemente *existían* los mitos, es decir, una explicación exenta de los elementos de lo maravilloso, de lo sobrenatural, de lo religioso o de lo divino, y dar a las generaciones venideras las pautas éticas y políticas del confucianismo, pautas que se centraban en el *aquí* y el *ahora*, alejadas de fábulas de seres sobrenaturales que en nada debían influir en el ordenamiento politicosocial del imperio. Segundo objetivo: utilizar estas figuras ya racionalizadas como modelos, como «autoridades» reales de la Antigüedad que encarnasen los valores confucianos.

Con ambos objetivos se quería racionalizar primero y utilizar lo racionalizado después para apuntalar, con ejemplos de la modélica Antigüedad, el pensamiento que pretendían inculcar tanto entre las clases educadas que formaban parte del Gobierno en sus más distintos estamentos, como entre las clases populares a las que pretendían educar.

Pero, entre los grandes pensadores de la China antigua, no sólo Confucio llevó a cabo esta tarea de conversión de lo que era mito en algo que es historia. También su primer y gran discípulo, Mencio, haría otro tanto con las figuras mitológicas de Yao y Shun, y muy especialmente con la de este último.

Como ha mostrado detalladamente Whalen Lai, es altamente probable que en tiempos de Mencio coexistieran dos versiones radicalmente opuestas sobre la figura de Shun[184]. Una se encuentra actualmente en los *Anales de bambú* y, la otra, en *Mencio*. El Shun que aparece en la primera es alguien que recurre a la violencia para deponer al emperador que estaba en el trono, para aislarle y para autoproclamarse emperador. El Shun que aparece en la segunda es el paradigma absoluto de la piedad filial y del hombre que nunca emplea la violencia contra su familia, especialmente contra su padre, a pesar de los sucesivos intentos de asesinarle perpetrados por éste y por su hermanastro. El Shun que será transmitido a las generaciones posteriores es el segundo, el modelo de piedad filial, y recuérdese que la piedad filial es uno de los pilares fundamentales sobre los que se levanta el pensamiento confuciano de todas las dinastías sin excepción. Men-

cio, el segundo gran filósofo de la escuela confuciana, narra que Yao abdicó con total libertad en Shun y expone prolijamente episodios en los que la piedad filial de Shun destaca esplendorosamente, aunque su maestro Confucio no hubiera resaltado de él dichas cualidades en las pocas ocasiones en que lo menciona en las *Analectas*[185]. En resumen, a partir de Mencio, la versión que se generalizó fue la del Shun modelo de piedad filial, quedando relegada al olvido la del Shun violento y usurpador del trono.

El gran mitólogo Yuan Ke profesa esta opinión que venimos exponiendo: que la labor de historización del mito recayó fundamentalmente en los letrados confucianos: «La historización de la mitología», dice en el primer capítulo de su excelente antología comentada de textos mitológicos, «se debió, en su mayor parte, a los "hombres de historia"; se puede considerar que la voz cantante de tal labor la llevaron los letrados de la escuela confuciana. Éstos, con el objetivo de apuntalar mejor sus propuestas y sus posiciones ideológicas, invirtieron grandes esfuerzos en humanizar lo divino, en introducir explicaciones racionales en la interpretación de los textos mitológicos; así es cómo se historizó la mitología. Desde el preciso instante en que introducían algo en alguna obra, lo cambiaban tanto que se volvía irreconocible. Y la gente fue creyendo paulatinamente en la historia que escribían éstos en los libros y olvidando los relatos mitológicos»[186].

Los mitos y la escuela taoísta

Hasta el momento, hemos visto cómo la escuela confuciana bien excluía, bien historizaba y racionalizaba los mitos antiguos a la hora de transmitirlos en nuevas ediciones, y nos hemos centrado en cómo hacían esto los letrados en las obras canónicas. Debemos agregar ahora, muy brevemente, que también las obras de otras corrientes de pensamiento excluyeron y racionalizaron el material mitológico. Un caso prototípico de lo que Whalen Lai llama «dejar fuera de la edición» se encuentra en el *Libro del maestro Huainan*, obra de varios autores concluida en el año 139 a.n.e.[187]; más concretamente, se encuentra en un mito que figuraba originalmente en dicha obra, pero que desapareció de ella posteriormente, de suerte que no aparece en la versión que se transmitió a partir de la dinastía Han; fue encontrado en un libro actualmente perdido y rescatado por Cai Shigu[188]. Dicho mito tiene a Yu por personaje principal, a esa gran figura de la mitología que salvó al mundo de quedar anegado por una inundación universal de los ríos y que fue idealizada por la escuela del maestro Mo como el «primer rey sabio» de la Antigüedad (los confucianos reaccionaron haciendo otro tanto con las figuras mitológicas de Yao y Shun, como ha mostrado Whalen Lai[189]). El mito en cuestión cuenta que, cuando Yu solucionó la inundación, se fue al monte llamado Muchasvueltas y allá se metamorfoseó en un oso. Como bestia cuadrúpeda que era, Yu se quedó a vivir en aquel monte, así llamado porque «el camino por ese monte estaba cortado y había

que dar veinte vueltas hasta volver al punto de partida»[190]. Precisamente por lo inapropiado de que el gran personaje de Yu tuviera un pasado animal, el mito que acabamos de presentar desapareció del *Libro del maestro Huainan*. El mito no fue historizado ni racionalizado; simplemente, fue eliminado.

Otro caso de eliminación de un mito fue el señalado por Yuan Ke en el segundo clásico del taoísmo, el *Libro del maestro Zhuang*; obra que, al parecer, sufrió la eliminación de una gran cantidad de materiales mitológicos que aparecían en las ediciones más antiguas y que desaparecieron en las posteriores[191]. Yuan Ke[192] observó que esto sucedió especialmente en la segunda parte, titulada «Miscelánea», de la que han desaparecido gran cantidad de fragmentos de naturaleza enteramente mítica muy semejantes a los que abundan en los últimos libros del *Libro de los montes y los mares*, a juzgar por los estudios de Lu Deming (556-627).

A pesar de estas eliminaciones, debidas a no se sabe bien quién, la corriente taoísta que nace con el *Libro del tao*, datado en los últimos 25 años del siglo IV a.n.e., y con el recién mencionado *Libro del maestro Zhuang*, datado en Reinos Combatientes, se muestra ya desde entonces mucho más interesada en las creencias populares de todo tipo que la corriente confuciana y, en consecuencia, resulta ser mucho más permeable a las creencias mitológicas y a los relatos mitológicos orales. Tanto es así, que estudiosos como Rémi Mathieu piensan que los taoístas intentaron apropiarse de estos mitos y de sus heroicos personajes, pero sin tratar de historizarlos ni de

racionalizarlos[193]. El personaje que, como veíamos antes, humanizaban los confucianos en el ministro de la Música bajo el emperador Yao llamado Kui, era un animal de una sola pata que vivía en los montes en los libros taoístas. Los taoístas aceptaron una buena cantidad de creencias populares que el confucianismo oficial rechazaba, como por ejemplo la creencia en que es posible conseguir la inmortalidad, que fue objeto de varios mitos que veremos más adelante. La mentalidad taoísta incluía el mundo de los espíritus y de las divinidades, incluía lo invisible y lo que estaba más allá de este mundo, mientras que la mentalidad confuciana no hablaba de ninguna realidad que estuviera más allá de lo que se podía ver y tocar: el hombre en sociedad. En consecuencia, el taoísmo se apropió de la mitología, pero no tendió a desvirtuarla ni a eliminarla; simplemente tendió a utilizarla a modo de «efecto literario o filosófico», como apunta Derk Bodde[194], a modo de ejemplo que sirviera para mejor transmitir sus ideas.

Conviene recordar que el empleo estético de fragmentos mitológicos perduró en obras como la de Gan Bao (*c.* 280-356). En efecto, en el capítulo que dicho autor dedicó a los mitos en su gran recopilación de relatos y fragmentos se narran los mitos con «una intención estética» clara, a juicio de Rémi Mathieu[195]. El valor estético de los mitos, por lo tanto, era lo suficientemente elevado como para que los compiladores los introdujesen en sus obras en el siglo IV n.e.

El respeto de la corriente taoísta por los mitos se percibe claramente en la siguiente anécdota, inclusa en el *Libro*

Ilustración 2-3. Tinta sobre papel, dinastía Ming, del «emperador mitológico» llamado Dijiang, o Hundun. Carecía de cualquier tipo de orificios y le encantaba bailar a solas.

del maestro Zhuang[196]. En ella, se nos presenta a tres emperadores celestiales: Shu, el del mar del Sur; Hu, el del mar del Norte, y Hundun, el del mar del Centro. Cuenta el libro que los dos primeros hicieron una visita a Hundun, quien los recibió muy cordialmente. Con la intención de corresponder a tal cordialidad, los dos primeros decidieron practicar en el cuerpo de Hundun los siete orificios «que tienen todos los seres humanos para ver, oír, comer y respirar, pero de los que carece éste»[197]. Dicho y hecho, los emperadores Shu y Hu abrieron un orificio en el cuerpo del dios Hundun cada día, con el resultado de que éste «murió pasados siete días»[198].

Hundun era un ser que, según el *Libro de los montes y los mares*, tenía un cuerpo que parecía un bulto, un saco, con seis patas, cuatro alas y nada más. Carecía de ojos, de oídos, de boca y del resto de los orificios que suelen poseer los seres vivos en general y los humanos en particular[199] (ilustración 2-3). La conclusión de la historia de la

muerte del emperador mitológico Hundun apuntaría a lo siguiente: la Naturaleza es completa en sí misma y sabia en lo que fabrica; no queramos, pues, modificarla para hacerla a nuestra imagen y semejanza, dejémosla ser como es, no la humanicemos.

Este mensaje, que se desprende del texto original, no tendría sentido si no se hubiera mantenido intacto el mito de Hundun. Este bulto sin ojos, dueño y señor del mar central, un dios, sirve al filósofo taoísta para ilustrar su tesis siempre y cuando siga siendo en su texto un bulto sin orificios. No hay aquí ni la racionalización, ni la historización, ni la humanización a que se veía sometida por parte de la escuela de los letrados la figura de Kui, o la del Emperador Amarillo.

Kui, por cierto, el bovino de una sola pata que era humanizado en el Maestro de la Música por la escuela confuciana, aparece también en esta obra taoísta del maestro Zhuang[200], pero sin haber sido racionalizado, ni humanizado, ni historizado, sino tal cual, es decir, como un ser perteneciente al mundo de los espíritus y de las divinidades de los montes.

Estos y otros ejemplos permiten pensar que la actitud taoísta no provocó ninguna ruptura intelectual entre el mito y su filosofía, entre el saber mitológico de la Antigüedad y del presente de los autores taoístas y el sistema de pensamiento que éstos propugnaban. Esta falta de ruptura entre ambas esferas de la cultura, la mitológica y la filosófica, que no tienen por qué ser sucesivas, sino que pueden ser perfectamente simultáneas, se nos ha revelado como una fuente de continuidad gracias a

los estudios que Norman Girardot ha venido publicando en los últimos treinta años.

En efecto, dichos trabajos han mostrado que existe una continuidad conceptual sobre todo entre los mitos cosmogónicos y la filosofía taoísta. Lo que Norman Girardot ha mostrado convincentemente no es que en el taoísmo se dé una especulación o reflexión filosófica sobre la mitología, sino que «en el mismo corazón del pensamiento taoísta y de sus reflexiones sobre el Tao como "principio primero" creador ha sobrevivido una conciencia mitológica arcaica»[201]. No se trata de que haya elementos mitológicos definibles ideológicamente en la esencia del taoísmo. Se trata de que los mitos cosmogónicos pasaron a funcionar como el principio, como la raíz estructural y simbólica de la que brotó el pensamiento taoísta más antiguo[202]. Frente a la ruptura mito-historia en el confucianismo, en el taoísmo se dio una continuidad entre la cosmogonía y la filosofía en lo estructural y en lo simbólico. Las huellas que existen de tal continuidad se encuentran diseminadas y veladas en los clásicos del taoísmo.

Desvelar tal continuidad rastreando esas huellas leves y mínimas en los textos para retrotraerse y alcanzar las estructuras simbólicas de origen mitológico subyacentes ha sido precisamente la fructífera labor de Norman Girardot, quien ha desvelado y mostrado dichas estructuras simbólicas en su excelente *Myth and Meaning in Early Taoism* («Mito y significado en el taoísmo original»), en cuyos detalles no podemos detenernos pero cuya tesis principal sí cabe resumir. Para este autor, el taoísmo pre-

senta unas estructuras simbólicas notablemente complejas que aluden o evocan invariablemente la idea cosmogónica de que el Tao se identificó simbólicamente con el caos primordial que se menciona en el *Libro del tao*, poemas 25 y 42. Que un fenómeno tal sea discernible en otras obras taoístas lleva a N. Girardot a concluir que en estos clásicos de la filosofía taoísta «parece existir una creencia común en un motivo de la creación que hunde sus raíces en la mitología y que da forma al modo taoísta de ver la realidad y a la manera en que se planteaba un retorno, una identificación restauradora de algún daño recibido —con la fuente última de la vida verdadera: con el Tao»[203].

人天土水火白青東西

SEGUNDA PARTE

Los mitos

3
Mitos de los orígenes

El origen del universo

China tiene la suerte de contar con varios mitos que narran cómo nació el universo y que exponen cuáles fueron los elementos que tomaron parte en dicho nacimiento. Los dos primeros mitos que vamos a traducir tienen algo en común: narrar el génesis en términos de separación, de separación del cielo de la tierra. El primer mito que presentaremos tal vez sea el que ha gozado de una pervivencia y un arraigo mayores en la mentalidad china durante siglos. Se trata de un mito tardío que fue puesto por escrito en *Historia de los Tres Soberanos y de los Cinco Emperadores*, del siglo III n.e., y que relata cómo el universo

Ilustración 3-1. Pan Gu. Aparece vestido con ropas hechas de hierbas como índice de pertenencia a una civilización poco desarrollada. Tinta y papel, dinastía Qing.

Ilustración 3-2. Bajorrelieve funerario de la dinastía Han que podría representar la figura de Pan Gu separando el cielo de la tierra.

fue creado por un primer ser llamado Pan Gu cuando éste separó el cielo de la tierra, que formaban originalmente una unidad:

«En medio del cielo y la tierra, que estaban juntos y mezclados como si fueran un huevo, nació Pan Gu. El cielo y la tierra tardaron dieciocho mil años en separarse. Lo Yang, que era claro, fue haciéndose el cielo, y lo Yin, que era turbio, fue haciéndose la tierra, y en medio cambiaba Pan Gu sin parar hasta que su sabiduría llegó a ser tanta como la del cielo y su fortaleza tanta como la de la tierra. Durante aquellos dieciocho mil años el cielo fue subiendo una vara al día, la tierra fue bajando otra vara y Pan Gu fue creciendo otro tanto; y así estuvo sucediendo hasta que llegó el cielo al tope por arriba, la tierra al tope por abajo y Pan Gu al máximo de su tamaño»[204] (ilustraciones 3-1, 3-2) [3-1]*.

El segundo mito cosmogónico también explica el nacimiento del mundo en relación a varias figuras externas a ese mundo. Estas figuras son Zhuanxu, quien, en la dinastía Han, sería llamado con más regularidad el Empera-

* Numeramos entre corchetes todos los motivos mitológicos, que organizamos según el índice de Stith Thompson en el Apéndice 2, pp. 541-548. El primer número se refiere al capítulo en que aparece.

dor Negro (volvemos sobre él en pp. 260-264,498-502), y sus dos nietos. El relato se encuentra en el *Libro de los montes y los mares*★ XIV, un capítulo que data, probablemente, del siglo I a.n.e[205]. El lector comprobará que la distancia temporal no es óbice para que existan semejanzas entre ambos mitos: ambos identifican el nacimiento del universo con la separación, la diferenciación de sus dos elementos principales: el cielo y la tierra, y ambos atribuyen dicha separación a un agente activo:

«Zhuanxu tuvo un hijo llamado Laotong, quien tuvo a Zhong y a Li. El emperador ordenó a Zhong que, con todas sus fuerzas, empujara el Cielo hacia arriba con ambas manos, y ordenó a Li que, al mismo tiempo, empujara la Tierra hacia abajo con toda su energía y ambas manos. Li bajó a vivir a la Tierra, donde tuvo un hijo, que se llamaría Ye, que es quien, desde el punto más occidental del mundo, controla las órbitas del sol, la luna y las estrellas»[206] [3-2].

También existen algunos fragmentos dedicados a la cosmogonía en el compendio filosófico titulado *Libro del maestro Huainan*, perteneciente a la corriente taoísta. Los dos fragmentos principales, que traducimos a continuación, se expresan por medio de conceptos taoístas como el *tao*, que podría traducirse por «curso, camino», y el *qi*, o «soplo vital, aire»; y nos hablan de un universo que fue creado por el *tao* como elemento activo, hacedor y agente, nos describen un universo que fue creado por el movimiento y la transformación naturales de sus propios agentes constitutivos. En la primera versión que traducimos figuran dos expresiones que conviene aclarar: las «dos di-

vinidades» se refieren al Yin y el Yang en tanto fuerzas del mundo, como explicaron los comentaristas de la época, y los «Ocho Puntos» se refiere a los ocho puntos cardinales en que dividía la mente china el mundo: los cuatro puntos cardinales principales y cuatro intermedios.

El primer mito, tomado del *Libro del maestro Huainan* (siglo II a.n.e.), dice:

«En los tiempos antiguos, aún no había cielo ni tierra, sólo había imágenes informes, oscuridad y negrura, mezcla e indistinción, y no se sabía qué era qué. Entonces, de aquella indistinción nacieron dos divinidades [Yin y Yang] que entretejieron un cielo y establecieron una tierra tan hondos que era imposible saber dónde acababan, tan grandes que era imposible saber dónde terminaban. Lo Yin se diferenció de lo Yang, se separaron los Ocho Puntos, lo duro se distinguió de lo blando y cobraron forma los diez mil seres del universo: el *qi* espeso se convirtió en los animales que reptan y el *qi* límpido se transformó en los seres humanos»[207] [3-3].

El segundo mito, también tomado del *Libro del maestro Huainan*, continúa manejando conceptos semejantes a los vistos: el *tao* y el *qi*, el Yin y el Yang, y nos ofrece una cosmología que describe un universo que nace por su propia inercia. El nacimiento del universo consiste en la introducción de diferencias entre los elementos que se encontraban originalmente indiferenciados:

«A cuando ni el cielo ni la tierra tenían forma y todo era indistinta e informe vastedad se llama "El Principio Absoluto"». El *tao* nació del vacío. Del vacío nació el universo. Y del universo nació el *qi*. Y el *qi* tuvo dimensión,

límites: lo Yang, que era límpido, ascendió, se volvió volátil y se transformó en cielo, mientras que lo turbio, que era pesado, descendió, se volvió denso y se convirtió en tierra. Primero se unificó lo que era límpido y ligero, pues es fácil que lo que es límpido y ligero se unan, y después se unió lo que era turbio y pesado, pues es más difícil que así ocurra. Por eso se formó primero el cielo y después la tierra.

»El *qi* del cielo y de la tierra se unieron y se convirtieron en lo Yin y lo Yang. El *qi* de lo Yin y el *qi* de lo Yang se unieron y se convirtieron en las cuatro estaciones del año. Y el *qi* de las cuatro estaciones del año se expandió y se convirtió en los diez mil seres del universo.

»El fuego nació de la acumulación de *qi* caliente de signo Yang, y lo más puro del *qi* del fuego se convirtió en el Sol. El agua nació de la acumulación de *qi* frío de signo Yin, y lo más puro del *qi* del agua se convirtió en la Luna. Y los demás astros del firmamento nacieron de lo más puro de los resplandores que emitían el Sol y la Luna en movimiento. Y el Sol, la Luna y los demás astros del firmamento fueron a parar al cielo, y el agua, la lluvia, el polvo y los sedimentos fueron a parar a la tierra»[208] [3-4].

Algunos sinólogos sostuvieron en algún momento que China carecía de toda cosmogonía. Así, por ejemplo, Alfred Forke afirmó: «Los chinos carecen de mitología cosmogónica en comparación con otras naciones»[209], y Frederick Mote sostuvo que «los chinos parecen ser los únicos, entre todos los pueblos antiguos y modernos, primitivos y desarrollados, que no tienen ningún mito de la creación»[210].

Tal clase de afirmaciones serían vistas bajo una nueva luz si tuviéramos en cuenta las cosmogonías que acabamos

de presentar, y no han faltado los sinólogos que han llamado la atención sobre la gran influencia que ha ejercido tanto la mitología en general como la cosmogonía en particular en distintas esferas de la civilización china. John S. Major[211] ha mostrado cómo la mitología china fue la base intelectual sobre la que pudieron levantarse tres de los conceptos fundamentales de la ciencia en China, a saber: el concepto de Yin y Yang, es decir, de la dualidad esencial de toda realidad, el concepto del número cinco en la tesis científica de los Cinco Elementos o Fases, que explicamos someramente más adelante (pp. 245-246), y el concepto de «resonancia», «reciprocidad» o «causa-efecto», que explicaba el funcionamiento del universo en términos de interrelación entre los actos de los hombres y los demás elementos del universo; idea que habría nacido para John S. Major de la noción del *tao* como engendrador del universo que aparece en la cosmogonía que traducíamos líneas más arriba del *Libro del maestro Huainan*.

Por su parte, algunos estudios de Norman Girardot han mostrado irrebatiblemente cómo la idea de «lo indistinto» o el caos primordial que aparece en los mitos cosmogónicos que hemos traducido guarda una relación directa con la filosofía taoísta y con la religión antigua de China, y cómo existe una continuidad conceptual entre el mito cosmogónico del caos y la esencia del taoísmo[212]. En la tradición china, y más concretamente en la taoísta, no se habría dado el corte conceptual entre el pensamiento mítico y el filosófico de que habla extensamente Marcel Detienne[213] con respecto al mundo clásico griego y David Kirk con respecto a la tradición mitológica me-

diterránea en general[214], sino que habría existido una unidad esencial, una continuidad conceptual y simbólica entre la cosmogonía y la filosofía taoísta.

El origen de la tierra

El ciclo de Pan Gu cuenta con algunos textos que narran el origen no tanto del universo como de los rasgos geográficos de la tierra en que vivimos (ríos, montes, bosques, etc.). A continuación traducimos el texto principal al respecto, en el que Pan Gu no aparece como el agente, el hacedor de estos accidentes geográficos, sino como la sustancia misma que se transforma en dichos accidentes geográficos. La versión conocida del mito fue narrada por Xu Zheng en el siglo III n.e. haciéndose eco de una tradición anterior:

«Cuando estaba Pan Gu, el primero en nacer, a punto de morir, se le transformó el cuerpo: la respiración en el viento y las nubes; la voz en los truenos; el ojo izquierdo en el Sol y el ojo derecho en la Luna; las cuatro extremidades y los cinco miembros en los cuatro puntos cardinales y en las Cinco Cumbres; la sangre en los ríos Azul y Amarillo; los tendones y las venas en las principales vías de comunicación; los músculos y la carne en las terrazas y los campos de labranza; el cabello y los demás pelos del cuerpo en las estrellas y los planetas; la piel y el vello en los prados y los bosques; los dientes y los huesos en los minerales y las piedras; el esperma y la médula en las perlas y los jades; la transpiración y el sudor en la lluvia y en

los pantanos, y, en fin, los insectos que en su cuerpo hubiera se transformaron, como despertados por el contacto con el viento, en los hombres y en los pueblos»[215] [3-5].

Otro texto del mismo ciclo de Pan Gu datado varios siglos después (siglo VI n.e.) da un paso más en los detalles y especifica que las cinco cumbres sagradas de China, que se ubicaban cada una en uno de los cinco puntos cardinales (Norte, Sur, Este, Oeste y Centro), nacieron de los órganos de Pan Gu a la muerte de éste: la cabeza de Pan Gu se transformó en la Cumbre del Oriente; el estómago en la del Centro; el brazo izquierdo en la del Sur, el brazo derecho la del Norte, y, finalmente, los pies en la del Occidente. Añade también que sus lágrimas dieron lugar a los dos grandes ríos de China, el Amarillo y el Azul, y que Pan Gu era el causante de los cambios climáticos del mundo: «Se atribuía el buen tiempo a que Pan Gu estaba contento, y el malo a que estaba enfadado»[216] [3-6].

No estará de más que terminemos este breve repaso al ciclo de Pan Gu anotando que éste, a juzgar por la única descripción física que conocemos de él, no tenía aspecto humano, sino «cabeza de dragón y cuerpo de serpiente»[217] [3-7].

El origen de la humanidad

Existen varios mitos del origen de la humanidad, algunos de los cuales ya han sido vistos anteriormente. Uno, muy breve, está inserto en el ciclo de Pan Gu y re-

lata que los hombres y los pueblos nacieron, por metamorfosis, de los insectos que había en el cuerpo de Pan Gu al morir éste. Es un mito tardío cuya formulación actual puede datarse hacia el siglo III n.e.

Otro, cuya antigüedad se remonta al menos al siglo II a.n.e., aparecía en el mito de la cosmogonía del *Libro del maestro Huainan* y relataba que los seres humanos nacieron del *qi* («aire») según el siguiente proceso: «Cuando, en los tiempos antiguos, aún no había cielo ni tierra, sólo había imágenes informes, oscuridad y negrura, mezcla e indistinción, y no se sabía qué era qué. Entonces, de aquella indistinción nacieron dos divinidades [Yin y Yang] que entretejieron un cielo y establecieron una tierra tan hondos que era imposible saber dónde acababan, tan grandes que era imposible saber dónde terminaban. Lo Yin se diferenció de lo Yang, se separaron los Ocho Puntos, lo duro se distinguió de lo blando, y cobraron forma los diez mil seres del universo: el *qi* [aire] espeso se convirtió en los animales que reptan y el *qi* límpido se transformó en los seres humanos»[218] [3-8]. Como se puede comprobar, los seres humanos nacieron por transformación del *qi* límpido del universo. No fueron creados por un hacedor externo, sino que nacieron por transformación.

El tercer mito de la creación de los hombres es, de entre todos los de este tipo, el que se ha transmitido con más fuerza de generación en generación; narra cómo los hombres son fabricación de Nüwa, uno de los personajes más destacados de toda la mitología china. Nüwa es un personaje que pertenece a la más antigua tradición china, pues ya aparece en el hermoso poema «Las pregun-

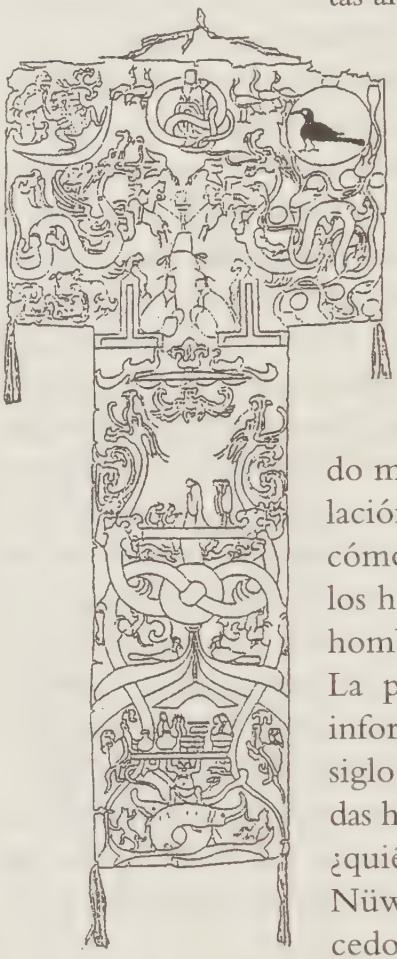


Ilustración 3-3. Estilización en blanco y negro de una gran tela funeraria en la que se representa el viaje del espíritu de la muerta cuyo féretro cubría. En la parte superior, en el centro, aparece la figura de Nüwa (ver también el detalle ampliado, ilustración 3-4) flanqueada por otros personajes de la mitología. La tela fue hallada en la tumba de Mawangdui, Changsha. Dinastía Han anterior.

tas al Cielo» del siglo IV a.n.e. En dicho poema, que consiste en una larga retahíla de preguntas retóricas (lanzadas al cielo) de tema mitológico, nos encontramos con un verso que dice:

«Si Nüwa tenía cuerpo, ¿quién lo hizo?»[219].

Tan inquietante formulación cobra un sentido más claro si se la pone en relación con el mito que cuenta cómo Nüwa fue la hacedora de los hombres, la que fabricó a los hombres con sus propias manos. La pregunta traía consigo esta información consabida ya en el siglo IV a.n.e.: si las personas todas habían sido hechas por Nüwa, ¿quién había hecho a la propia Nüwa?, ¿había habido algún hacedor de Nüwa o su cuerpo se había fabricado solo? La mentalidad de la dinastía Han posterior (siglos I y II n.e.), y muy probablemente también de la mentalidad anterior, veía en Nüwa alguien que «tenía cabeza de persona y cuerpo de serpiente» [3-9], como anotó Wang Yi[220], o alguien que era, como anotó Guo Pu en la dinastía Jin, «una diosa de la Antigüedad y una emperatriz que tenía

cara humana y cuerpo de serpiente»[221] [3-9]. Tal descripción verbal de la diosa Nüwa quedó visualmente fijada en gran cantidad de bajorrelieves funerarios de la dinastía Han y también en una tela funeraria que cubría un ataúd de la dinastía Han (ilustraciones 3-3, 3-4). El motivo artístico de las colas de serpiente o dragón entrelazadas, por lo demás, no era exclusivo durante la dinastía Han del personaje de Nüwa y de su hermano Fuxi, sino que aparecía con independencia en gran cantidad de representaciones, como las que aporta Li Li en su reciente estudio sobre las figuras de dioses y diosas esculpidas en los bajorrelieves funerarios de las tumbas Han[222].

El mito propiamente dicho en el que se narra por escrito cómo Nüwa hizo a los hombres es posterior a estas representaciones artisticorreligiosas y está incluso en una interesante obra de Ying Shao (*circa* 140-206 n.e.) en la que éste recopiló gran cantidad de creencias antiguas, lo que permite presuponer la mayor antigüedad del relato en sí. Éste es oscuro en un punto: la soga; lo comentaremos después de traducir el mito:

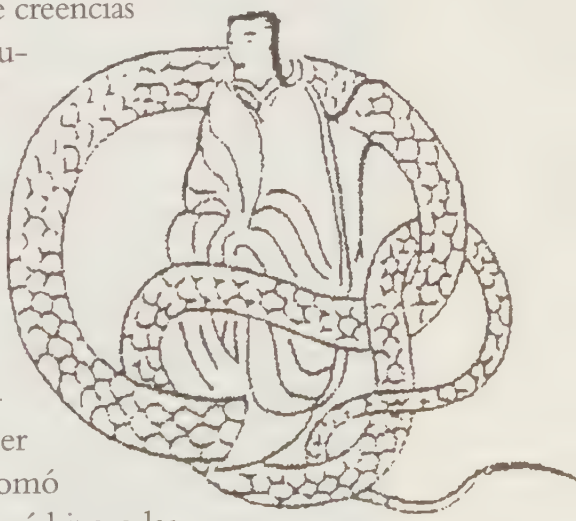


Ilustración 3-4. Detalle de la ilustración 3- en que se ve Nüwa con la cola de serpiente y cara de mujer

«Desde siempre se cuenta que cuando el cielo y la tierra aún no se habían separado, no existía ningún ser humano. Entonces Nüwa tomó tierra amarilla, la modeló, y así hizo a las

personas. Se entregó a ello enteramente, y se fatigó en exceso. Así que siguió haciendo más personas, pero cortando el barro por el medio con una soga. De ahí que los nobles y los adinerados sean los hombres de la tierra amarilla, mientras que los hombres del vulgo y los pobres sean los hombres de la soga»[223] [3-10].

El punto oscuro sobre el empleo de una soga y la división de la humanidad en pobres y adinerados, nobles y comunes, a que da lugar es explicado por Rémi Mathieu así: «Lo probable es que Nüwa, considerando que su producción manual no se vería perjudicada, decidió emplear una soga gruesa que metía directamente en el barro para sacar pedazos de arcilla, que, en cuanto caían al suelo, formaban *ipso facto* hombres de calidad inferior. Estos "subproductos»" serían los ancestros de los pobres y los malformados, mientras que los ricos descenderían de los hombres completos, modelados a mano»[224]. Anne Birrell[225] sostiene que la división entre hombres ricos y nobles frente a hombres pobres y del vulgo se debe a que los unos fueron hechos con un mejor material que los otros (tierra amarilla los primeros, barro los segundos) y a que la manera en que fueron fabricados los primeros también fue mejor que aquella en que fueron hechos los otros (modelados a mano los primeros, cortados con soga los segundos).

El cuarto mito del origen de la humanidad tiene también a Nüwa como protagonista principal, pero no en solitario, como acabamos de ver, sino en compañía de Fuxi. Fue puesto por escrito en fechas notablemente más tardías que las del que acabamos de ver, pues se encuentra en una obra de la dinastía Tang atribuida a Li

Rong (*circa* 846-874) y titulada *Relación de cosas y hechos extraordinarios*. Dicha versión, a pesar de su fecha, sigue datando los hechos igual que las versiones más antiguas: cuando el mundo aún no existía como tal, pues cielo y tierra aún no se habían separado.

Fuxi, el compañero de Nüwa en este mito, es descrito en el *Libro del maestro Lie* (siglo II a.n.e., en sus partes más antiguas[226]) como un ser híbrido, mitad humano mitad animal: «Fuxi [...] tenía el cuerpo de serpiente y el rostro de persona»[227] [3-11]. Encontramos otra descripción semejante varios siglos más tarde en el poema de Wang Tingshou titulado «Al Pabellón de los espíritus luminosos», recogido en *Antología de literatura*, del siglo IV n.e.: «Fuxi, con el cuerpo de escamas...»[228]. Y una tercera descripción *visual* de Fuxi que data de los mismos siglos es la que se puede contemplar en numerosas estelas funerarias de la dinastía Han posterior. En dichas estelas, que comentamos más adelante, se representa vívidamente a los dos protagonistas del mito que pasamos a traducir, a Fuxi y Nüwa, ambos con cuerpos de serpiente y tórax y rostros humanos. Antes de traducir el mito, conviene aclarar uno de sus sucesos: la hoguera y los humos. No está claro para qué prendieron las hogueras, pero tanto Yuan Ke[229] como Wolfram Eberhard[230] consideran que los hermanos las encendieron para pedir al cielo que uniera o separara el humo que éstas echaban y saber, así, si unirse también ellos, o no.

Dice el mito en palabras de Li Rong (dinastía Tang):

«Hace mucho, cuando el cosmos aún no se había abierto, sólo había dos personas, Nüwa y su hermano, que vivían en el monte Kunlun. No había una sola persona

más en el mundo, nadie. En cierta ocasión pensaron en hacer como marido y mujer, y les dio vergüenza. El hermano y la hermana subieron hasta la cima del monte Kunlun y formularon la siguiente consulta: "Cielo, si es tu voluntad que nos unamos como hombre y mujer, haz que los humos se junten. Y que sigan separados si no lo es". Acto seguido, las columnas de humo se unieron y la hermana fue hasta el hermano. Hicieron abanicos con hierbas entrelazadas y se cubrieron las caras»[231] [3-11].

El mito ha narrado cómo los hombres nacieron de la unión sexual de dos hermanos, los únicos seres humanos que habitaban el universo al poco de haberse constituido éste. El que se trate de un mito cuya formulación sea relativamente tardía (aparece en una obra de la dinastía Tang) no debe hacernos pensar que es en sí tardío o que nació al mismo tiempo que esta formulación que acabamos de traducir. Todo lo contrario. Contamos con una gran cantidad de pruebas que atestiguan que el mito ya era conocido en términos muy parecidos a los que acabamos de leer, al menos en la dinastía Han anterior, es decir, hacia el siglo II a.n.e. Estas pruebas que lo atestiguan no son textuales sino visuales, artísticas: son las múltiples estelas funerarias que representan a los dos hermanos, Fuxi y Nüwa, con sus cuerpos de serpiente que, entrelazados, simbolizan su unión sexual. En algunas aparecen los dos personajes solos en su abrazo y, en otras, vemos a un niño entre ambos: la humanidad nacida de ellos (ilustración 3-5). Estas estelas funerarias corroboran que el mito no sólo existía en la dinastía Han anterior, sino también que ya entonces gozaba de un

amplio reconocimiento por parte de las capas altas letradas, pues las estelas funerarias se hallaron en tumbas de personas de la clase gobernante.

Ilustración 3-5. Estela funeraria de la dinastía Han anterior que representa a la pareja primordial, los hermanos Nüwa y Fuxi, que dio origen a la humanidad representada por el niño que se encuentra entre las dos figuras que se sitúan a derecha e izquierda. La colas con escamas se entrelazan simbolizando la unión de la pareja. A la izquierda vemos el calco original; a la derecha el mismo calco, rehecho.

El origen de la escritura

En una civilización tan legítimamente fascinada por todas las dimensiones de su escritura como es la china, el mito de la invención de las grafías chinas que nosotros solemos llamar caracteres o ideogramas indistintamente (aunque sean muy distintos desde un punto de vista lingüístico y técnico) se nos ha transmitido con notable coherencia y unidad. Un solo nombre mitológico existe cuando se trata de hablar del inventor de esas grafías, de esos signos cuya función e importancia estuvo ligada desde los albores de la civilización china a la política y a la historia, de esos signos que pronto impregnarían hasta la médula muchas esferas de la cultura como la de las artes, en el caso de la caligrafía, o

como la de la quiromancia, en el caso de la adivinación del futuro por medio del análisis del nombre escrito de las personas.

Las formulaciones más antiguas del mito datan del siglo III a.n.e. Tal vez la más antigua de todas sea la que encontramos en el *Libro del maestro Han Fei*. En cierto momento en que el gran maestro de la escuela legista se propone defender que dos de los conceptos centrales de su teoría, el de lo privado y lo público, son distintos desde los tiempos más inmemoriales, recurre a una metáfora en la que aparece un personaje, Cang Jie. Dice el mito en el *Libro del maestro Han Fei*:

«En la remota Antigüedad, Cang Jie hizo la escritura. Mientras que para el concepto de "lo privado" empleó la grafía 私, para el concepto de "lo público" utilizó la grafía 公, de modo que la nítida diferenciación de ambos conceptos ya estaba clara desde los tiempos en que Cang Jie así lo estipuló»[232] [3-12].

Los siguientes mitos con que contamos también datan del siglo III a.n.e. y son alusivos resúmenes más que explícitos relatos: siguen centrándose en la figura de Cang Jie, pero sin contarnos el mito con detalle; lo cual, lejos de indicarnos que el mito era poco conocido, debería inducirnos a pensar lo contrario, es decir, que éste era lo suficientemente conocido como para no tener que ser narrado cada vez que se nombrara o aludiera a su personaje central. En la obra de filosofía *Libro del maestro Xun*, de mediados del siglo III a.n.e., en medio de la defensa de una tesis acerca de por qué es bueno que el hombre se entregue por entero a lo que haga, siempre que siga un patrón

apropiado de comportamiento, se recurre a una lista de nombres, de personajes mitológicos de la Antigüedad con los que apuntalar dicha tesis. Entre los nombres de esa lista (figuran Shun, Kui e Yi el Arquero, personajes sobre los que volveremos extensamente más adelante) aparece el de Cang Jie, de quien se dice lo siguiente:

«Por ello, aunque hubiera mucha gente a la que le gustara la escritura, sólo se transmitió a la posteridad el nombre de Cang Jie: porque fue quien supo entregarse en cuerpo y alma a ello; y, aunque hubiera mucha gente a la que le gustara sembrar, sólo se transmitió a la posteridad el nombre de Houji: porque fue quien supo entregarse en cuerpo y alma a ello; y, aunque hubiera mucha gente a la que le gustara la música, sólo se transmitió a la posteridad el nombre de Kui: porque fue quien supo entregarse en cuerpo y alma a ello»[233] [3-12].

Si en el mito que acabamos de traducir se observa que Cang Jie fue la eminencia en la Antigüedad relacionada con la escritura, pero aún no se nos cuenta explícita y claramente qué inventó, ni cómo, en los dos mitos que pasamos a traducir queda claro por qué este nombre pasó a la posteridad en relación con la escritura. El primero aparece en *Los anales del caballero Lü*, terminado hacia el 239 a.n.e. y, muy escuetamente, dice así:

«Cang Jie hizo la escritura»[234] [3-12].

Gao You, el estudioso de la dinastía Han posterior, creyó necesario añadir al respecto otro mito para aclarar el anterior:

«Cang Jie sabía escribir al poco de haber nacido. Inventó las grafías a partir de las huellas de los pájaros»[235] [3-12].

La frase de que «sabía escribir al poco de haber nacido» indicaba que había aprendido a escribir sin haber sido enseñado por nadie, que sabía escribir de natural, que la escritura era en él un conocimiento innato.

También aparece Cang Jie como creador explícito de la escritura en el *Libro del maestro Huainan*, obra que recogía infinidad de creencias de la Antigüedad y cuya composición se terminó en el 139 a.n.e. Nuestro personaje mitológico, una vez más, aparece como un ejemplo para corroborar una tesis: la tesis, de clara ideología taoísta, de que, dada la grandeza del universo, el universo es ingobernable por el hombre y que, en consecuencia, cuanto menores sean las capacidades intelectuales y sensitivas del hombre, menos hipócrita y vacuo será el hombre y mejores serán el mundo y la vida de los humanos. El mito dice así:

«Cuando en la Antigüedad hizo Cang Jie la escritura, llovió arroz del Cielo y los espíritus lloraron por la(s) noche(s), y cuando Boyi hizo los pozos, los dragones subieron a las nubes y los espíritus divinos se fueron a vivir al monte Kunlun. Cuanto mayores sean las capacidades de los hombres, menos virtud habrá [en el mundo]»[236] [3-13].

Lo que nos interesa de este fragmento es cómo constata que Cang Jie fue el inventor de la escritura en la mitología china. La posible relación entre la invención de la escritura, la lluvia de arroz enviada por el Cielo a los hombres y el llanto de los espíritus durante una o muchas noches (el chino, por su falta de morfemas de número, no especifica si lloraron una o muchas no-

ches) fue objeto de comentario por parte de Gao You en la dinastía Han posterior, quien arguyó que, a raíz de la invención de una herramienta, la escritura, y su utilización por la gente, «el Cielo vio que el pueblo iba a abandonar las actividades agrícolas por ser poco lucrativas y, en consecuencia, que iba a haber grandes hambrunas, de modo que envió la lluvia de arroz. Por otra parte, que los espíritus lloraran por la(s) noche(s) se debió a que tuvieron miedo de las acusaciones de que serían objeto por escrito»[237]. Parece, por lo tanto, que el llanto de los espíritus no tenía nada que ver con la lluvia de arroz. Dicho de otro modo, lo que atemorizó a los espíritus hasta el punto de hacerlos llorar fue únicamente la invención de la escritura con la que el hombre podría acusarlos, probablemente ante algún poder superior; recuérdese que en aquella época se atribuía a la maldad de algunos espíritus gran cantidad de las desgracias que sobrevenían al hombre en la vida diaria. La escritura, por lo tanto, habría favorecido a los seres humanos dotándolos de un poder defensivo y acusador contra los espíritus malos, ya que se consideraba a éstos responsables de muchas de las desgracias humanas, como veremos más adelante (pp. 152-153, 452-453).

En el mismo *Libro del maestro Huainan* encontramos otra versión del mito igualmente teñida de ideología taoísta. Entre otros ejemplos que utiliza el autor para demostrar la tesis de que «sólo lo que hacen los grandes sabios no termina en decadencia después de haber subido ni en contaminación después de haber nacido limpio», encontramos este mito:

«La escritura original que inventó Cang Jie sirvió para el gobierno de todos los oficiales y para ordenar y dirigir todo acto. En manos de los estólidos, fue utilizada para no olvidarse de ciertas cosas; en manos de los inteligentes, para [texto corrupto]. Y, cuando llegó la decadencia, sirvió para poner por escrito violaciones de la ley y, así, exonerar a los culpables y ajusticiar a los inocentes»[238].

En este retazo mitológico se acentúa la idea taoísta de que los avances en los conocimientos del hombre (la escritura) no siempre son, en realidad, beneficiosos para el hombre, y se percibe claramente la relación directa de la escritura con la política y el gobierno en el terreno de la vida cotidiana y real. Pero lo importante para nosotros está en otra parte: en la reiteración, en la presentación, una vez más, de Cang Jie como creador de la escritura.

Aún en la dinastía Han, hacia el año 100 n.e., Xu Shen añadió un mito en el que especificó que Cang Jie no se había fijado solamente en las huellas de las aves para la creación de las grafías chinas (como decían otras variantes ya vistas), sino también en las huellas de «bestias cuadrúpedas», y que fue por medio de dicha observación como logró aprender a diferenciarlas y a encontrar ciertos patrones en ellas[239].

El último fragmento que vamos a traducir sobre este mito data ya de varios siglos más tarde, pues se encuentra en la *Recopilación general del Salón de la Literatura de la dinastía Han*, una vasta obra en la que Huang Shi (dinastía Ming) reunió gran cantidad de textos de la dinastía Han sin modificarlos. El mito incluye una descripción física de Cang Jie que lo reintegra en la esfera de lo mí-

tico en la medida en que no lo dibuja como un ser humano (ilustración 3-6) y relata que Cang Jie creó las grafías inspirándose en los trazos de la Naturaleza en general, es decir, en la forma curvada de cierta constelación, en las formas de los dibujos de los caparazones de las tortugas, en las rayas del plumaje de las aves, en los trazos que dibujaban los cauces de agua por los montes y los valles, y en las huellas que dejaban las aves en la arena. De este modo, Cang Jie aunó en la escritura modelos tanto celestes como terrestres, y siempre tomados de la Naturaleza:

«Cang era el astrólogo del Emperador Amarillo. Su nombre era Jie y pertenecía al clan Hougang. Tenía la

Ilustración 3-6. Ilustración tardía (dinastía Qing) de Cang Jie. La figura está representada con rasgos no humanos (cuatro ojos, garras de animal) y con otros rasgos que denotan los tiempos anteriores a la civilización, como es la carencia de un sombrero y las ropas hechas con hojas de plantas.

cabeza, enorme, de un dragón, con cuatro ojos de un brillo misterioso, y por dentro era sabio y virtuoso. Nació sabiendo escribir. Escudriñó las mutaciones que ocurrían en el cielo y en la tierra, mirando arriba notó la forma redonda y curvada de la constelación del Gancho, mirando abajo examinó los dibujos de los caparazones de las tortugas y de las plumas de las aves, y de los montes y los ríos. Creó la escritura tomando todo eso de modelo. Y entonces el cielo envió una lluvia de arroz y los espíritus lloraron por la(s) noche(s) y los dragones se ocultaron y desaparecieron»[240] [3-14].

Concluyamos añadiendo que, según la obra *Panorámica de egregios*, probablemente compuesta entre el año 220 y el 265 n.e. por Wang Xiang y otros, Cang Jie «recibió ofrendas ininterrumpidamente» en su túmulo por parte de los hombres de letras. Dicho túmulo «tenía seis *chi* de alto», un metro y treinta y ocho centímetros aproximadamente, y estaba situado «al sur del pabellón de la comandancia de Liyang», es decir, a unos veinte kilómetros al noroeste del término de Baishui, en la actual provincia de Shaanxi[241]. La figura pasaba así de tener una dimensión mitológica a poseer una dimensión religiosa: el personaje mitológico era divinizado y, como tal, recibía ofrendas por parte de un determinado grupo social, por los hombres de letras, los que se beneficiaban de la invención de la escritura.

Esta trasposición de la figura de Cang Jie del mundo de la mitología al de la religión bien podría guardar relación con la representación de nuestro protagonista que existe en sarcófagos en la provincia de Sichuan de la di-

nastía Han. Wu Hung señala que estos bajorrelieves representan a Cang Jie no tanto como creador de la escritura sino más bien como un ser ya divinizado junto al Agricultor Prodigioso, inventor de la medicina, es decir, «como un inmortal o un eremita taoísta más interesado en las plantas de la "vida sin fin"» [242].

El origen de la medicina

La invención de la medicina está en China directamente ligada al descubrimiento de las plantas medicinales y está atribuida por los mitos escritos a un solo personaje: el Agricultor Prodigioso o Divinidad de la Agricultura, Shennong en chino. Conviene prevenir posibles confusiones y aclarar cuanto antes dos extremos. Primero, el Agricultor Prodigioso es una figura polifacética que, además de figurar como inventor de la medicina, aparece como inventor de la agricultura en ciertos mitos, y es de ahí precisamente de donde toma su nombre. Dicho de otro modo, el nombre de Agricultor Prodigioso sólo refleja una faceta del personaje, la faceta de haber inventado la agricultura. Fuera del nombre quedó la otra cara del personaje, la cara del inventor de la medicina, que es precisamente en la que nos vamos a centrar a continuación, dejando para otro capítulo la de inventor de la agricultura (pp. 162-173).

Segundo extremo, el personaje fue modificado por los letrados de la dinastía Han en su afán de sistematizar las distintas y dispares tradiciones mitológicas que exis-

tían antes de dicha dinastía. La modificación consistió en una suerte de identificación. Los letrados identificaron, unieron, fundieron, subsumieron a nuestro personaje con otro que ya existía en la mitología y que recibía los nombres de Emperador del Fuego (Yandi) y Emperador Rojo (Chidi). Dicha fusión dio lugar a una figura mitológica que se llamó Emperador del Fuego Agricultor Prodigioso (Yandi Shennong) durante la dinastía Han y las dinastías sucesivas, como verá el lector en las líneas siguientes.

Hechas estas aclaraciones previas, vayamos al mito y recordemos que la figura mitológica del Agricultor Prodigioso anterior a la dinastía Han es la figura de quien creó la medicina, es la figura de un héroe civilizador que enseñó a los humanos una ciencia esencial para la vida: cómo distinguir las plantas que eran buenas para la salud de las que eran malas y letales. La formulación más antigua y más completa del mito figura en el *Libro del maestro Huainan*, del siglo II a.n.e., y está inserta en una disquisición filosófica de tono taoísta sobre la no acción. El autor está tratando de definir ese central concepto del taoísmo y de desengañar a los que creen que la no acción simplemente consiste en no hacer nada. Así que introduce la idea de que la no acción era uno de los rasgos que definía a los grandes sabios de la Antigüedad (聖人). «Grandes sabios» de la Antigüedad era un cliché, una forma de referirse a personas que habían hecho algo enormemente beneficioso para la totalidad de los hombres en los tiempos antiguos. El filósofo, pues, se dispone a defender su tesis aportando algunos ejemplos de gran-

des sabios de la Antigüedad que precisamente habían *hecho* grandes logros para la humanidad sin haber dejado de seguir el principio de la no acción, como, por ejemplo, el Agricultor Prodigioso, quien había inventado y enseñado al pueblo la técnica de la agricultura.

Dice el mito:

«Hay quien sostiene que "la no acción consiste en estar siempre callado, sin decir una sola palabra, y quieto, sin hacer nada; que consiste en no acudir aunque a uno lo llamen y en no ir aunque a uno lo empujen a ir; y que tales son las manifestaciones visibles de que uno ha logrado el Tao". Yo discrepo. Si preguntara si se puede considerar grandes sabios al Agricultor Prodigioso, a Yao, a Shun, a Yu y a Tang, por ejemplo, creo que no habría una sola respuesta negativa. Sin embargo, si nos fijamos mejor en estas figuras, nos daremos cuenta de que no se podría decir de ninguna de ellas, de ninguno de estos cinco grandes sabios, que no practicaba la no acción. En la Antigüedad, el Agricultor Prodigioso vio que gran cantidad de personas caían enfermas por culpa de las enfermedades y de los envenenamientos causados por comer plantas, beber el agua de los ríos, tomar las frutas de los árboles y comer la carne de los saltamontes y las almejas, de modo que enseñó por primera vez a los hombres a sembrar los cinco cereales, a saber en qué terreno convenía sembrar según su sequedad o humedad, fertilidad o infertilidad, su localización elevada o baja. Ordenó al pueblo que aprendiera a distinguir el sabor de las cien plantas y qué aguas eran dulces o no después de haberlas probado todas él y, en fin, le enseñó

de qué debía mantenerse alejado. Durante aquel proceso se topaba con setenta tipos de venenos cada día»[243] [3-14].

Encontramos una versión levemente diferente del mito en una obra posterior que recopila textos antiguos, *Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades*, debida a Gan Bao, del siglo IV n.e. Aclaremos que en el mito se dice que las plantas se dividían en «buenas, venenosas, frías y calientes». Estas dos últimas categorías, «frías» y «calientes», servían para clasificar las plantas. La introducción de la obra antigua *Libro de las raíces y las plantas* advierte que las plantas se clasificaban según tres categorías principales, que eran el olor, el aire y la letalidad de cada planta, y que dichas categorías o criterios principales para clasificar las plantas según cómo eran se subdividía, a su vez, en varias categorías secundarias. Pues bien, el frío y el calor eran subcategorías del «aire» de las plantas.

Ilustración 3-7. El Agricultor Prodigioso, tinta sobre papel, dinastía Qing. La figura, vestida con hojas de árbol para indicar los tiempos previos a la civilización en que vivió, aparece probando las hierbas para saber cuáles eran medicinales y cuáles perjudiciales para la salud.

Dice el mito:

«El Agricultor Prodigioso iba cortando con una fusta roja las cien plantas y probándolas (ilustración 3-7), y así descubrió cuáles eran buenas, venenosas, frías o calientes. Estableció el olor y el sabor como norma para clasificarlas. Y sembró los cien cereales. Por ello, en el mundo se

le conoció después por el nombre de «el Agricultor Prodigioso»»[244] [3-14].

La última cita extensa con que contamos sobre esta figura en calidad de inventor de la medicina nos lleva a un mito tardío puesto por escrito por Ren Fang, del siglo VI n.e., que reza:

«El caldero en el que el Agricultor Prodigioso preparaba las medicinas aún existe: está en Taiyuan, en un lugar que se llama el collado del Agricultor Prodigioso. El sitio en el que el Agricultor Prodigioso cortaba las plantas con su fusta está en medio del monte Chengyang, y recibe los nombres de la pradera del Agricultor Prodigioso y del monte de las Plantas y las Medicinas. En lo alto del monte está el Mirador Púrpura, que es donde se dice que el Agricultor Prodigioso aprendió a reconocer las cien medicinas»[245] [3-14].

Tal vez convenga ahora traducir un texto curioso, pues muestra la fusión del personaje del Agricultor Prodigioso (Shennong) con el del Emperador del Fuego (Yandi), revela inequívocamente la asimilación de la personalidad de uno y de otro, y, a su vez, cómo ambas personalidades se mantuvieron separadas en un solo personaje. Aquí veremos cómo las dos figuras se funden y cómo sus rasgos como personajes mitológicos distintos se suman sin que se reste ninguno. El texto está tomado de la obra *Las genealogías históricas de los emperadores y los reyes*, originalmente atribuida a un autor de la dinastía Jin, Huangfu Mi (215-282), que se perdió y fue recompuesta en las dinastías Yuan y Ming, así como en la actualidad por Xu Zhongyuan:

«El Emperador del Fuego Agricultor Prodigioso vivía junto al río Jiang. Fue el primero en enseñar al mundo cómo había que plantar los cinco cereales y cómo comérselos, y, en consecuencia, redujo la mortandad. Fue también quien probó las cien plantas para ver cómo sabían, y descubrió las medicinas curativas, y, en consecuencia, salvó la vida de muchos que morían antes de tiempo; y compuso en cuatro capítulos la obra *Las plantas y las raíces*, porque el pueblo, aunque se beneficiaba de sus logros, no sabía cómo hacer aquellas cosas por sí solo»[246] [3-14].

Distintas esferas de la civilización china acogieron a esta figura y se hicieron eco de su importancia. Una de ellas fue la religión, terreno en el que nuestra figura fue un dios receptor de cultos y ritos tanto imperiales como populares, y así tendremos ocasión de verlo mejor más adelante (pp. 460-466). Las leyendas que giraron en torno a ella no fueron pocas, de modo que tal vez cuadraría, para terminar, agregar una muy reveladora, aunque ciertamente tardía, de la dinastía Ming, debida a Zhou You y que tomamos de *Historias extraoficiales* (capítulo XVIII). El relato expone cómo contaba la leyenda que había sido posible que el Agricultor Prodigioso Emperador del Fuego (la fusión de los dos personajes ya está más que consumada en este texto) se salvara de la muerte a pesar de que ingería gran cantidad de plantas venenosas al día, y cómo murió, al fin, envenenado por algo que había ingerido:

«Según cuenta la tradición, el Agricultor Prodigioso tenía un cuerpo de jade brillante y era capaz de verse los

pulmones, el hígado y las cinco vísceras interiores del cuerpo. Esto es totalmente cierto. ¿Cómo, de no haber tenido un cuerpo de brillante jade, podría haber sido capaz de librarse de las veinte plantas venenosas que probaba al día cuando investigaba las medicinas? Igualmente, cuenta la leyenda que el Emperador del Fuego era capaz de librarse de las plantas venenosas que probaba, pero que, después de haber probado cientos de ellas, se le coló en el estómago un ciempiés y cada uno de sus pies se convirtió en un *gu* [insecto altamente venenoso]. El Emperador del Fuego fue incapaz de deshacerse de ellos: he ahí la causa de su muerte»[247].

Lo divertido y sintomático del caso es que el autor del texto recién traducido, Zhou You, descreía totalmente de que tal muerte hubiera podido sobrevenir a nuestro personaje mitológico, ya que, a renglón seguido, rebate: «Mas, de ningún modo podemos aceptar que muriera por dicha causa; todo esto no son más que habladurías. Por un lado, se afirma ahí que el Emperador del Fuego probó un ciempiés, cuando él no probaba tipos de insectos. Por otro, ¿acaso existía un insecto al que se le transformaban las cien patas en veneno? Además, el Emperador del Fuego fabricó preparaciones medicinales después de que hubiera hipotéticamente comido aquel gusano: ¿cómo las podría haber fabricado si estaba muerto? Todo esto es ridículo. Ruego a los letrados de alta inteligencia que lo sopesen con sumo cuidado»[248].

Algunos integrantes de la clase letrada de la dinastía Ming, en efecto, no parecían muy proclives a creer en los mitos y las leyendas, ni siquiera como alegorías.

El origen de la agricultura

Los mitos atribuyen el origen de la agricultura a dos personajes totalmente distintos y sin relación ninguna, es decir, que pertenecen a dos corrientes mitológicas separadas; son el Agricultor Prodigioso y el Señor del Mijo. Aprovecharemos que ya conocemos al primero en calidad de inventor de las medicinas para presentarlo ahora en calidad del primer agricultor, su segunda faceta relevante. El mito de su primera siembra se encuentra claramente narrado en uno de los fragmentos que ya traducíamos en las páginas 158-159, tomado de una obra del siglo II a.n.e. De la misma época aproximadamente datan una buena cantidad de representaciones figurativas de este mismo personaje en bajorrelieves funerarios, lo que corrobora lo difundido que estaba el mito en aquella época y la importancia que se concedía al Agricultor Prodigioso. Tal vez una de las estelas funerarias más hermosas sea la encontrada en el panteón de Wu Liang (ilustración 3-8); en su lateral izquierdo puede leerse, de arriba abajo, grabada la siguiente y muy reveladora frase: «Enseñó la agricultura, a arar la tierra, a sembrar el mijo, y salvó a todo el género humano» [3-15].

Ilustración 3-8. Bajorrelieve funerario del panteón de Wu Liang que representa al Agricultor Prodigioso abriendo el terreno para sembrar con un *lei*. La misma herramienta era empleada por el emperador en el ritual «El primer surco», en el que se veneraba al Agricultor Prodigioso (pp. 460-466). Ver también la ilustración 24-1.

El siguiente fragmento atestigua la larga vida del mito y añade algunos datos que no encontramos en ninguna de las fuentes antiguas. El texto pertenecía originalmente al *Libro de la dinastía Zhou* (que posiblemente data de mediados del siglo II a.n.e. según W. G. Boltz[249]) y actualmente se encuentra rescatado e intacto en *Conjeturas acerca de la Historia*, una obra tardía compuesta en el siglo XVII:

«En tiempos del Agricultor Prodigioso, llovió mijo del cielo y el Agricultor Prodigioso se puso a arar al instante y a sembrar después aquellas simientes. Hizo recipientes de barro y vasijas de metal, y con una hoz y un hacha hizo una laya y una escarda, escardó las hierbas y, pasado el tiempo, crecieron allí los cinco cereales en provecho de los hombres y cientos de árboles con sus frutos latentes en la flor»[250] [3-15].

Como decíamos al comienzo de esta parte, los mitos del origen de la agricultura y de la siembra están también protagonizados por otra figura, la del Señor del Mijo (Houji), de sobrenombre «el Abandonado», de cuya vida se conocen muchos más detalles que de la vida del Agricultor Prodigioso. El Señor del Mijo (cuyo nombre, Houji, dejamos en chino en la siguiente traducción) ya aparece como dios de la agricultura y de la siembra en el *Libro de la poesía*, la gran recopilación de 305 poemas anónimos y de muy diferentes autores anterior al siglo VII a.n.e. El poema 245, «El nacimiento del pueblo», podría considerarse una suerte de biografía mítica en verso de nuestro personaje, pues narra su nacimiento extraordinario, el miedo que sintió su madre, llamada Jiangyuan, ante

aquel nacimiento inusual (había quedado encinta al poner su pie encima de una huella en el suelo del Señor en lo Alto, la máxima divinidad de la época), los diferentes y fallidos intentos de la madre por deshacerse de aquel niño cuya concepción consideraba una señal aciaga del Cielo, la aceptación final de la criatura, los logros del Señor del Mijo como padre de la siembra y la agricultura, y también su importancia en calidad de ancestro máximo de la casa de Zhou y de iniciador de los sacrificios y las ofrendas de dicho Estado. El poema está escrito desde el punto de vista de algún noble del Estado de Zhou y de ahí que sirva para explicar los orígenes del pueblo y de las ceremonias propias de los Zhou:

«En el origen de todo
fue Jiangyuan quien engendró al pueblo.
¿Cómo dio origen al pueblo?
Se aseguró de que no sería estéril
por medio de ofrendas y sacrificios.
Luego puso el pie en la huella del Señor
y sintió placer
se puso grande en su gravidez
y algo en su interior se movió y se agitó,
y dio luego a luz y dio de mamar:
allí estaba Houji.
Cumplido el tiempo para el parto
dio a luz, la criatura nació.
No hubo desgarros, no hubo roturas,
no hubo males, no hubo enfermedad.
Pero había habido una señal sobrenatural

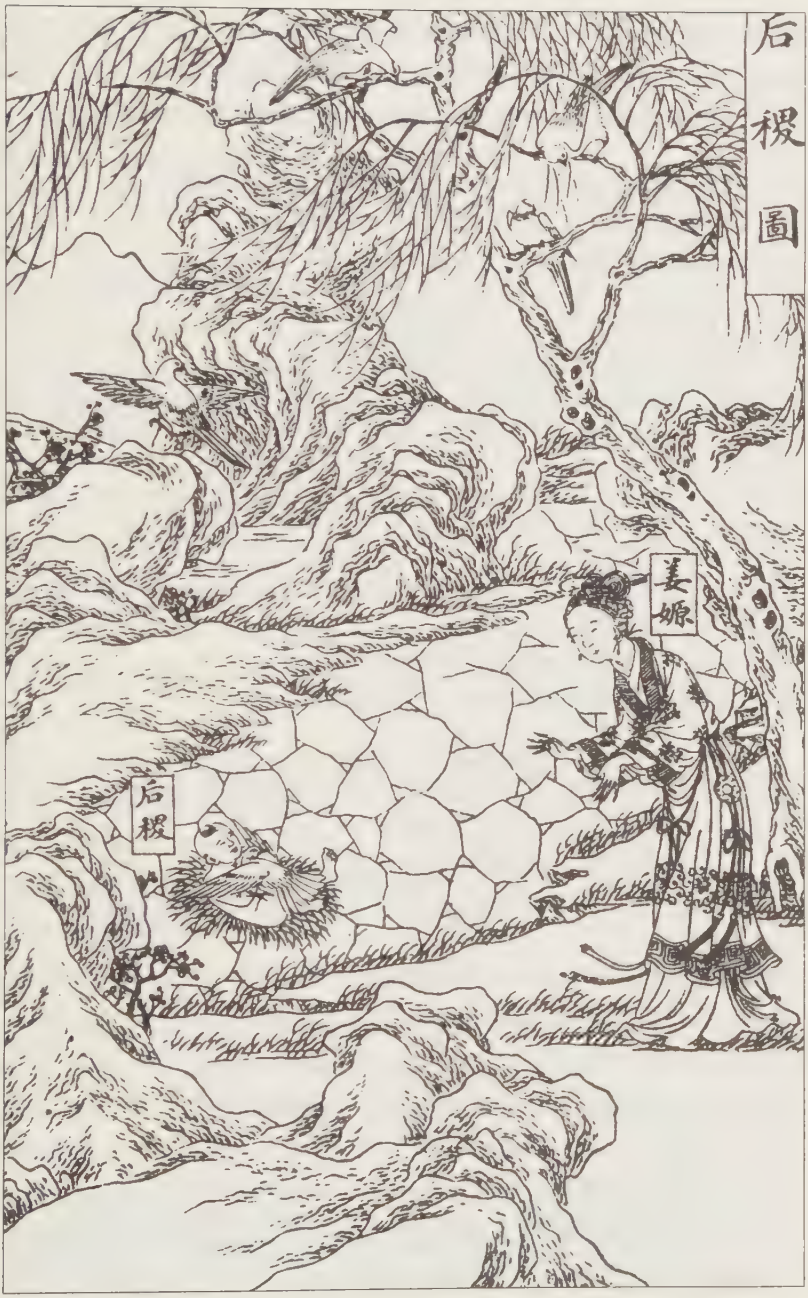


Ilustración 3-9. Se representa al Señor del Mijo abrigado por las aves. Jiangyuan, la madre, está abandonando al niño sobre el hielo, al que se ve protegido del frío por un pájaro. Tinta sobre papel, dinastía Qing.

el Señor en lo Alto no estaba tranquilo.
Intranquila hizo ella ofrendas y sacrificios,
pero todo fue en vano: había dado a luz un varón*.

Lo abandonó en mitad de un angosto camino
y los carreteros y los bueyes lo esquivaron.
Lo abandonó en medio de la llanura de un bosque
y los leñadores lo encontraron.
Lo abandonó en pleno gélido hielo
y los pájaros lo abrigaron con las alas (ilustración 3-9).
Cuando partieron los pájaros
Houji rompió a llorar
con un llanto tan largo, con un llanto tan fuerte
que se llenaban los caminos de su voz.
Pronto empezó a gatear
aprendió a torcer y a retroceder
y así a encontrar comida que comer.
Sembró semillas grandes
y las semillas grandes crecieron y crecieron
en filas y más filas de sembradío
en grandes y hermosos cáñamos y trigos
en cantidades y cantidades de calabazas y pepinos.

El buen arte con que sembraba Houji
era un arte que seguía su curso apropiado:
arrancar las malas hierbas lo primero
y plantar las semillas elegidas después,
que crecían, que germinaban,

* Otra versión posible de los últimos cuatro versos sería: Eso fue una señal divina / el Señor en lo Alto estaba en calma / y ella había hecho las ofrendas y sacrificios / dio a luz a un varón.

que engordaban, que se agrandaban,
que estallaban, que florecían,
que enraizaban, que maduraban,
que se inclinaban, que fructificaban.
E hizo de Tai su casa y su morada.

Cayeron las buenas semillas:
semillas de mijo negro, semillas de maíz,
semillas de arroz rojo, semillas de arroz blanco.
Sembró por todas partes mijo negro y maíz
y cosechó todo un campo de mies.
Por todas partes sembró arroz rojo y arroz blanco
y se lo cargó en los brazos, se lo cargó a hombros
y regresó al hogar, y allí hizo la primera ofrenda.
¿Cómo se hacían nuestras ofrendas, nuestros sacrificios?
Se hacían con grano machacado, con grano
[descascarillado,
con grano cribado, con grano pisado,
con grano lavado, ay,
con grano cocido, ay.
Estaban bien establecidas y se hacían con esmero:
cogíamos leña y ofrendábamos tocino
cogíamos corderos y los sacrificábamos a los Caminos
asados, tostados,
y rogábamos por tener buenas cosechas.
Llenábamos de ofrendas las vasijas hasta el borde
vasijas *dou* y vasijas *deng*
y en cuanto empezaba a ascender el aroma desde ellas
el Señor en lo Alto aceptaba ya la ofrenda.
Grande era el aroma, sincero y bueno.

Houji inició nuestras ofrendas,
las que desde entonces hasta hoy
se vienen haciendo sin falta ni fallo»[251] [3-16].

El Señor del Mijo, considerado primogénito del emperador celestial Jun, un dios, y su mito, pervivían sin duda siglos después de la escritura de los versos que acabamos de traducir, pues hacia el siglo III a.n.e. leemos en el hermoso poema «Las preguntas al Cielo», que encontramos en *Cantos del reino de Chu,* los versos siguientes:

«Al Señor del Mijo, que fue el primogénito,
¿cómo le ayudó del Señor en lo Alto?
Cuando fue abandonado en el hielo
¿cómo le dieron los pájaros calor?[252]».

También otros libros clásicos se hicieron eco en mayor o menor medida de lo esencial del mito del primer sembrador, del héroe civilizador que enseñó a la humanidad el arte de la agricultura. Así ocurrió, por ejemplo, con el *Libro de los documentos*, donde leemos que «el Señor del Mijo enseñó al pueblo cómo había que sembrar, y se esforzó en sembrar unos buenos cereales»[253] [3-17], frase que encontramos repetida palabra por palabra en el clásico de la filosofía *Libro del maestro Mo*[254]. También encontramos al Señor del Mijo en *Crónicas de los Estados*, en el capítulo sobre el Estado de Lü (compuesto probablemente entre 384 y 336 a.n.e.[255]), donde, al hilo de una explicación sobre cómo y por qué las ofrendas estatales solamente debían hacerse a figuras póstumas que hubie-

ran sido de inestimable valía para la humanidad, como por ejemplo al emperador Yao y a Yu el Grande, se menciona a nuestro personaje en estos términos: «El Señor del Mijo se entregó enteramente a la siembra de los cien cereales, y murió en los montes»[256] [3-18]. Terminemos recordando que también los logros de nuestra figura fueron memorados por el segundo gran pensador confuciano de China, Mencio, quien recordó que el Señor del Mijo fue «quien enseñó al pueblo a sembrar y recolectar»[257] [3-17]. Su figura y su mito, en suma, fueron empleados tanto por la escuela de los letrados (Mencio) como por la moísta (maestro Mo).

El mayor historiador de nombre conocido de la China antigua, Sima Qian (*circa* 145-86 a.n.e.), resumió y narró a su manera todo el mito en *Historia general*. Su relato, algo tardío y humanizado, pero no por ello menos revelador de la pervivencia del mito en la dinastía Han anterior y de la mentalidad de su época y de su clase sobre los mitos, dice así:

«El Señor del Mijo, de la dinastía Zhou, sobrenombre "el Abandonado".

»Su madre se llamaba Jiangyuan, pertenecía al clan de los Tang y era la primera concubina del emperador Ku. Una vez, estando ella por una zona apartada, vio la huella de un gigante que la fascinó por completo y deseó ponerle encima el pie. Lo puso y sintió entonces una conmoción por todo su cuerpo, como cuando una queda encinta. Transcurrido el debido tiempo, dio a luz a una criatura, pero creyó que todo aquello era de mal agüero y la abandonó en mitad de un angosto camino, mas los

caballos y los bueyes se cuidaban de no pisotearla. Fue a dejarla en medio del bosque, pero había muchos leñadores. La sacó de allí y la abandonó encima del hielo, pero vinieron volando unos pájaros que, con las alas y las plumas, la abrigaron. Todo aquello hizo pensar a Jiangyuan que la criatura debía ser un dios, de modo que la cogió en brazos, y la alimentó y la crió. El sobrenombre de "el Abandonado" le vino precisamente de que había querido abandonarle.

»Siendo el Abandonado aún un niño, tenía ya la fuerza de voluntad de un gigante. Le gustaba jugar a plantar cáñamo y cereales, y le salían unos cereales y un cáñamo hermosísimos. Llegó a la edad adulta y continuó arando y sembrando según el terreno de que se tratase, y luego cosechaba. El resto de los hombres empezó a seguir su sistema.

»El emperador Yao tuvo noticia de todo y nombró al Abandonado "Maestro Sembrador", para que el mundo entero aprovecharan su sabiduría y sus logros.

»—Abandonado —le dijo un día el emperador—, el pueblo empieza a padecer hambruna, siembra cereal por todas partes.

»Más tarde, recibió un señorío y se le empezó a llamar el Señor del Mijo, de la familia de los Tang»[258] [3-19].

Sería injusto terminar este apartado sobre el Señor del Mijo sin mencionar una interesante versión, diferente de la que acaba de narrarnos Sima Qian. La encontramos en *Biografías de mujeres*, una obra del período de Seis Dinastías (siglos V-VI). La mayor variación que presenta radica en afirmar que el arte de la agricultura fue trans-

mitido al Señor del Mijo por su madre, Jiangyuan. El relato[259], después de haber contado que Jiangyuan quedó encinta del mismo modo en que se relata en las versiones vistas, explica que «se sintió muy extrañada y aborreció» el embarazo. En consecuencia, «pidió que le hicieran adivinación, hizo sacrificios y ofrendas, y rogó no tener ningún hijo. Mas, al final parió un varón». El mito pasa luego a narrar los consabidos intentos de abandono por parte de la madre y, entonces, da el segundo giro inesperado cuando dice: «Jiangyuan era pura, tranquila y abnegada; le encantaba sembrar, arar y recolectar. Enseñó a Houji a plantar árboles, moreras y cereales cuando éste ya había crecido. El Abandonado era inteligente y solidario con los demás, y pudo asimilar aquellas enseñanzas: de ahí le vino su nombre póstumo» [3-20].

Como se ve, esta última variante narra que la sabiduría del Señor del Mijo no era innata, sino que le había sido transmitida por su madre. La clave del mito pasaría así del hijo a la madre, y la gloria de haber enseñado a la humanidad el arte de la agricultura estaría, cuando menos, compartido por ambos personajes. No conviene dejar de señalar que la obra en la que aparece el mito que acabamos de traducir consiste en una recopilación de relatos de cariz biográfico de mujeres famosas de la Antigüedad que fue escrita con intención moralista, como se escribía casi toda obra narrativa en prosa; las mujeres que aparecen en *Biografías de mujeres* son modelos que debían seguirse o modelos que debían rechazarse. La obra pormenoriza la importancia que tuvo la mujer en la historia de China.

A su muerte, el Señor del Mijo fue enterrado en una zona llamada Duguang, de características notables, destacadas por el siguiente texto. Conviene hacer dos aclaraciones al respecto antes de presentarlo en traducción. Primera, en él aparece un personaje llamado «La Mujer Transparente»: se trata de un ser divino caracterizado ora como buena conocedora de la música y de las canciones, ora como especialista en las «artes de la alcoba», es decir, en las artes sexuales, que en aquella época y especialmente desde la perspectiva taoísta eran unas artes encaminadas a la consecución de la inmortalidad, la preservación de la juventud y la buena salud en general. La Mujer Transparente fue quien enseñó al Emperador Amarillo «las artes de las cinco mujeres» y debió ser notablemente conocida a juzgar por la buena cantidad de títulos en que aparece su nombre y que han sido recogidos en el catálogo bibliográfico del *Libro de la dinastía Jin*, títulos como, por ejemplo, *Las recetas de la Mujer Transparente para la juventud perpetua y la buena salud* o *Libro de los caminos secretos de la Mujer Transparente*. Segunda: los árboles llamados Lingshou, según el erudito de la dinastía Han posterior, Gao You, eran típicos de los montes Kunlun, uno de los lugares mitológicos más sobresalientes y ricos en motivos de la mitología china (pp. 386-396), y su flor y sus frutos hacían inmortal a quien los comiera.

El mito de Duguang, la parte donde se encontraba el túmulo de nuestra figura mitológica, dice así:

«Duguang es una zona despoblada [...] situada al suroeste y cruzada por el río Negro [Hei]; allí se encuentra

el túmulo del Señor del Mijo, que tiene trescientas leguas de área y se localiza en el centro mismo del cielo y de la tierra, exactamente por donde entraba y salía la Mujer Transparente. Hay en dicha zona muchas y excelentes legumbres, plantas de arroz, cereales y mijo; estas plantas y todas las demás nacen por sí mismas; se puede sembrar allí tanto en invierno como en verano; las aves Luan cantan libremente y las aves Feng-Huang bailan a sus anchas; cuando llega su momento, los árboles Lingshou florecen y hay profusión de plantas y de árboles, y los animales de allí, que son gran variedad, viven juntos y en paz. Las plantas de aquel lugar nunca mueren ni en verano ni en invierno»[260] [3-21].

La descripción revela cómo el poder generador de la vida vegetal que caracterizaba al Señor del Mijo se transmitió al lugar donde reposaban sus restos.

En fin, concluyamos apuntando brevemente que la invención del empleo de bueyes para arar, en perfeccionamiento de la agricultura, se debió a un nieto del Señor del Mijo, a saber, el Señor de los Sembrados (Shujun)[261] [3-22].

人天土水火白青東西

4
Los derrumbamientos del cielo, Nüwa y Gonggong

HABLAR del motivo del derrumbamiento del cielo nos obliga a hablar de dos personajes, de Gonggong y de Nüwa, destructor el primero y reconstructora la segunda, y de dos tradiciones míticas en que aparecen uno y otro, tradiciones que eran diferentes y parecidas en un principio, pero que terminarán fundiéndose en una sola versión, sobre el caos en el mundo. Una primera corriente mitológica relata cómo el cielo se vino abajo, sin más razón, y cómo la diosa Nüwa solucionó el caos que se produjo a raíz del derrumbamiento.

Conviene que anticipemos cuatro aclaraciones al primer mito que vamos a traducir. Primera, cuando el mito menciona las Cuatro Columnas se está refiriendo a las cuatro columnas que sostenían el cielo como un tejado sobre la tierra; eran cuatro porque se consideraba que la tierra era cuadrada y que había una columna en cada esquina. Segunda, las Nueve Regiones se refiere a las nue-

ve regiones en que se dividía el mundo: Ji; Yan; Qing; Xu; Yang; Jing; Yu, Liang y Yong. Tercera, el Dragón Negro era el causante de las inundaciones, según Yuan Ke[262]. Cuarta, las Fuentes Amarillas eran el lugar más hondo que existía, según anotó Gao You en la dinastía Han posterior; a lo que conviene agregar que, a finales de Zhou y mucho más claramente en Seis Dinastías, las Fuentes Amarillas eran el espacio al que iban a parar los espíritus de los muertos.

La parte final del mito, puesto por escrito en el siglo II a.n.e., que ya pasamos a traducir, está dedicada a la exaltación de los premios que recibió Nüwa por salvar a la humanidad y cargada de ideología taoísta:

«En los tiempos más remotos, las Cuatro Columnas se deterioraron y las Nueve Regiones se resquebrajaron de tal modo que el cielo perdió la horizontalidad y la tierra dejó de sostenerlo bien por todas partes. Entonces estalló un vasto incendio imposible de apagar y hubo una enorme crecida de aguas imparables. Los cuadrúpedos salvajes empezaron a devorar a los hombres, que eran pacíficos, y las aves de presa y las rapaces a atacar con las garras tanto a los ancianos como a las mujeres y a los niños.

»Así que Nüwa reparó primero el cielo azul con piedras de cinco colores que fundió y luego lo levantó usando las patas cortadas de una tortuga gigante a modo de cuatro columnas. Dio muerte al Dragón Negro y detuvo las malas aguas que se habían desbordado por medio de diques que construyó con la ceniza de las cañas quemadas: así es como puso fuera de peligro la región

del centro, llamada Ji. Así es como quedó reparado el cielo azul y erigidas las cuatro columnas, secadas las aguas malas y fuera de peligro la región del centro, muertos los nocivos animales y vivos los pacíficos hombres. Y la cuadrada tierra volvió a ser soporte y el redondo cielo a cubrirlo bien todo.

»A partir de entonces, no hubo una sola bestia ni una sola ave, ni un solo insecto ni un solo reptil que no se guardase las garras y los colmillos, que no se abstuviera de usar sus letales aguijones: ninguno volvió a tener la intención de dar dentelladas ni picotazos.

»Los logros de Nüwa alcanzaron al noveno cielo a lo alto y penetraron hasta la tierra negra que hay debajo de las Fuentes Amarillas por abajo; su fama se transmitió de generación en generación y su luz calentó a los seres y a las cosas del universo. Iba ella montada en un relámpago de carro, en su asiento circular, llevando de tiro a dragones con alas Ying y como caballos de mano a dragoncillos con cuernos Qiu, trayendo en las manos valiosísimos objetos raros, rodeada de nubes amarillas, precedida por blancos dragones Chi de un solo cuerno y seguida por serpientes voladoras Teng, y de esa guisa iba y venía y volaba sin tregua, ora señalando el camino a las deidades y a los espíritus, ora ascendiendo hasta el noveno cielo y mostrándole al Emperador del Cielo dónde está la Puerta de los Espíritus. Luego de lo cual descansó callada y quietamente junto al Sumo Antepasado, y, sin hacer alarde de sus logros ni pregón de su fama, guardó para sí las artes de su perfección y se limitó a vivir conforme al curso de la Naturaleza»[263] [4-1].

La segunda corriente mitológica que narra el derrumbamiento (parcial en este caso) del cielo adopta otro punto de vista y presenta como causante a un personaje llamado Gonggong. Gonggong, dicho sea de paso, es un personaje al que no sólo se atribuye el derrumbamiento parcial del cielo en esta corriente, sino también la inundación del mundo en otra que veremos más adelante.

El mito de Gonggong como causante del derrumbamiento parcial del cielo ya aparece en el temprano libro de poemas *Cantos del reino de Chu*, donde se le llama Kanghui en lugar de Gonggong en los versos:

«Kanghui estalló lleno de cólera:

¿Por qué la tierra está inclinada hacia el sureste?»[264] [4-2].

Como en un diálogo entre libros, como en una conversación entre sus difuntos autores, la respuesta a esta pregunta nos es dada por la obra filosófica taoísta *Libro del maestro Huainan*, del siglo II a.n.e.:

«En la Antigüedad, Gonggong entró en guerra contra Zhuanxu por el puesto de emperador. Se encolerizó y embistió contra el Monte Partido. Partió así la columna que sostenían el cielo y cortó la soga que lo sujetaba a la tierra. El Sol, la Luna y las estrellas se mueven porque el cielo quedó más alto por el noroeste.Y los ríos y los desiertos fluyen porque le faltó una esquina a la tierra por el suroeste»[265] [4-3].

En este mito, la guerra contra el Emperador Amarillo fue el detonante, la causa que encolerizó a Gonggong y le movió a embestir uno de los montes que sostenía el cielo redondo sobre la tierra cuadrada como una columna sos-

tiene un tejado. La segunda diferencia con respecto a los mitos del derrumbamiento del cielo en que aparece Nüwa radica en que el cielo no llega a derrumbarse totalmente, sino que se mantiene eternamente inclinado, parcialmente derrumbado. Guerra e inclinación. La figura del Gonggong guerrero y belicoso es notablemente antigua y, en consecuencia, también lo es el mito; aparece ya caracterizado como tal en la obra filosófica legista *Libro del maestro Han Fei* del siglo III a.n.e., donde se lee que «Gonggong libró la guerra con lanzas de hierro y cascos de acero para poder alcanzar al enemigo, pues de no haberse protegido con una cota de malla y un casco de acero habría sido fácilmente herido»[266].

En suma, con anterioridad a la dinastía Han, existieron dos corrientes mitológicas distintas, la de Nüwa y la de Gonggong, pero no totalmente diferentes: compartían la narración de un desastre, el derrumbamiento parcial o total del cielo. Es interesante constatar cómo ambas corrientes, cómo ambos mitos aparecen mezclados, unidos en bastantes textos de la dinastía Han. Los mitos aparecen estructuralmente unidos en estos textos, pero no siempre del mismo modo.

En algunos textos, Gonggong sigue causando el derrumbamiento total del cielo y Nüwa, a continuación, sigue siendo la diosa que repara el cataclismo y salva el mundo; así se lee en dos fragmentos que el pensador Wang Chong escribió en dos capítulos distintos de su obra *Refutaciones de la común opinión* hacia el siglo I n.e. Dado que ambos fragmentos son prácticamente iguales, bastará con traducir uno de ellos:

«Se cuenta que Gonggong entró en guerra contra Zhuanxu por el puesto de emperador, y que, por no ganar la batalla, se encolerizó y embistió contra el Monte Partido, causando la rotura de una columna del cielo y de una soga de la tierra. Nüwa entonces fundió rocas de cinco colores y restauró el cielo azul, cortó las patas a una tortuga gigante y las colocó a modo de las cuatro columnas en los cuatro puntos extremos»[267] [4-4].

Es de destacar que el citado pensador, famoso por su espíritu crítico con respecto a las creencias populares que él consideraba infundadas, menciona el mito de un modo muy semejante en otro capítulo de su obra[268] con la única intención de rebatir su verosimilitud. Es un ejemplo más, paradigmático, de la actitud incrédula y dudosa que adoptaban muchos letrados hacia los mitos.

En otros textos, que también datan de la dinastía Han, la catástrofe natural del derrumbamiento del cielo y su reparación por parte de Nüwa sucede primero y, después, ocurre la guerra entre Gonggong y Zhuanxu, que dejará para siempre el cielo y la tierra parcialmente derrumbados, explicándose así que los ríos chinos fluyan hacia el sureste y los astros se muevan en la dirección en que se mueven. Dice el *Libro del maestro Lie*:

«Cuando en la Antigüedad, al Cielo y la Tierra les faltó una parte, Nüwa fundió rocas de cinco colores y restauró lo que faltaba, y cortó las patas a una tortuga gigante y las colocó a modo de las cuatro columnas en los cuatro puntos extremos. Después, Gonggong entró en guerra contra Zhuanxu por el puesto de emperador, se encolerizó y embistió contra el Monte Partido, causan-

do la rotura de una columna del cielo y de una soga de la tierra, y por eso el cielo está más alto por el noroeste y el Sol, la Luna y las estrellas se mueven, y al faltarle una esquina a la tierra por el suroeste, fluyen allí de regreso los cien ríos y cauces»[269] [4-5].

Permítasenos acabar añadiendo unas notas descriptivas de Gonggong. En un párrafo de *Depósito general* que ha sobrevivido en una enciclopedia de la dinastía Song se describe así al personaje: «Gonggong tenía rostro de persona, cuerpo de serpiente y cabello de cinabrio»[270]. Eco de estas pinceladas se hizo Chen Shi (104-187 n.e.)[271] en su *Libro de las cosas maravillosas* cuando amplió la descripción a estos términos:

«En las Tierras Baldías del noroeste habita una persona que tiene cara humana, cabello de cinabrio, cuerpo de serpiente, manos y pies de ser humano; que se alimenta de cereales, aves y animales cuadrúpedos, y es avaricioso, abominable, fatuo y empecinado: su nombre es Gonggong»[272] [4-6].

人天土水火白青東西

5
La primera gran guerra

La gran guerra de la mitología china fue la que inició un personaje llamado Chiyou cuando atacó al Emperador Amarillo. Dado que dedicamos un capítulo al Emperador Amarillo (pp. 239-259), ahora nos centraremos solamente en Chiyou y la batalla misma.

Existen varias versiones del mito de la primera gran guerra, así como numerosos textos que complementan y detallan distintos aspectos y circunstancias tanto de sus dos protagonistas y sus varios ayudantes como de los hechos en sí. Las versiones pueden llegar a ser esencialmente disímiles y, a veces, contradictorias.

Comencemos por presentar los primeros mitos que describen la batalla en sí. Los textos más completos y probablemente más antiguos al respecto se encuentran en el *Libro de los montes y los mares*. En la primera versión del mito que traducimos aparecen cuatro personajes secundarios que participan en la batalla. El primero es el dragón Ying, del que sabemos que era un

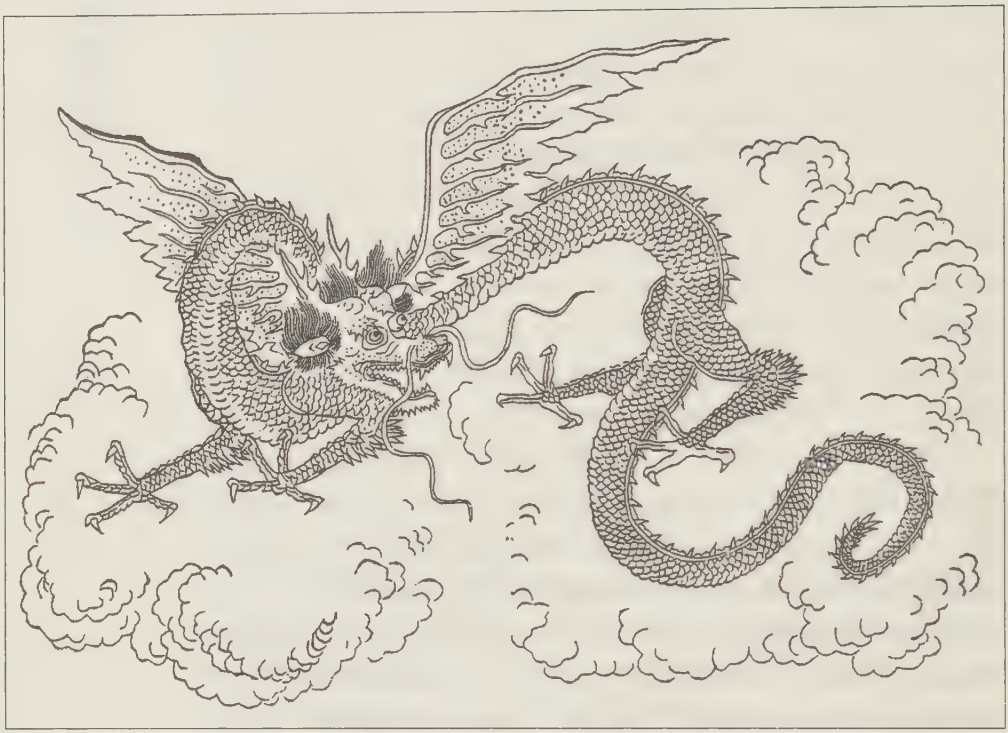


Ilustración 5-1. El dragón Ying. Tinta y papel, dinastía Ming.

dragón con alas y que, como tal dragón, era un animal, perteneciente al elemento natural Agua (ilustración 5-1).

El segundo es Ba, diosa de las sequías (ilustración 5-2) y envés del dragón, cuyo poder residía en secar, en contrarrestar el Agua, mientras que el del dragón radicaba en mojar, en emplear el Agua. Ambos lucharon en el bando del Emperador Amarillo. Los dos personajes secundarios restantes, que lucharon del lado de Chiyou, son el Maestro de las Lluvias y el Señor del Viento, dos divinidades que controlaban los dos fenómenos atmosféricos que sus nombres indican.

Ilustración 5-2. La diosa de las sequías, Ba. Tinta y papel, dinastía Ming.

Al enfrentamiento físico de los personajes hay que añadir un enfrentamiento simbólico. La batalla comienza cuando Chiyou ataca al Emperador Amarillo y éste envía Agua (el dragón Ying) para contraatacar a Chiyou, quien a su vez ataca con más Agua (Maestro de las Lluvias) y con Viento (Señor de los Vientos). Cuando la batalla parece decantarse a favor del ejército de Chiyou, el Emperador Amarillo asesta su golpe definitivo: envía la Sequía (diosa Ba), con la que quedan contrarrestadas y vencidas (secadas) las tormentas y las lluvias.

Narrada la batalla, el mito pasa a relatar las consecuencias que trajo consigo el que Ba, diosa de la sequía, no tuviera fuerzas para regresar a su puesto en el Cielo junto al Emperador Amarillo y se quedara a vivir en la tierra. Dichas consecuencias fueron graves, pues, siendo ella la sequía personificada, allá donde vivía se agostaban los campos y moría la agricultura. De ahí que aparezca en el mito un quinto personaje secundario que nada tiene que ver con la guerra, el Señor de los Sembrados, divinidad (ya lo veíamos antes, p. 173) relacionada con la agricultura por ser el inventor del empleo de los bueyes para arar, quien, como responsable de los sembradíos, pidió al Emperador Amarillo que evitara en las tierras bajo su jurisdicción la presencia de la sequía, la presencia de Ba. El Señor de los Sembrados logró su propósito y, desde entonces, pasó a ser consi-

derado por los sembradores su ancestro máximo, su patrón y defensor, en señal de reconocimiento. El mito, en suma, no sólo es valioso por la información estrictamente mitológica, sino también porque muestra la relación del mito con el rito de expulsión de las sequías (p. 185), con el nacimiento de un culto y, por ende, con la religión antigua.

El mito dice así:

«Hay [en la ilustración] una mujer que viste ropas verdes: se llama Ba, Mujer del Emperador Amarillo. Cuando Chiyou fabricó las armas y atacó al Emperador Amarillo, éste ordenó al dragón Ying que hiciera frente a aquél en la zona despoblada de Yizhou. El dragón Ying acumuló una gran cantidad de agua, pero Chiyou pidió ayuda al Maestro de las Lluvias y al Señor de los Vientos, quienes enviaron grandes vientos y tormentas. Entonces, el Emperador Amarillo ordenó a una mujer llamada Ba que bajase del Cielo, y Ba aplacó las lluvias, y, a continuación, dio muerte a Chiyou. Hecho lo cual, Ba no pudo volver a subir al Cielo, y donde se quedó a vivir no llovía jamás. El Señor de los Sembrados informó de ello al Emperador Amarillo, y Ba fue trasladada al norte del río Chi. Y el Señor de los Sembrados se convirtió en el Ancestro de los Sembradíos. Pero ocurría a veces que Ba se escapaba y las gentes del pueblo, cuando querían librarse de su presencia, gritaban: "¡Diosa, vete al norte!", y preparaban las regueras y los sembrados como si fuera a caer una gran lluvia»[273] [5-1].

Una segunda versión de este mito, que aparece también en el *Libro de los montes y los mares,* nos resume la

que acabamos de ver, prescinde de varios personajes secundarios (de la diosa de las sequías Ba, el Maestro de las Lluvias y el Señor de los Vientos) y concede al dragón Ying el papel preponderante de vencedor sobre las huestes del rebelde Chiyou. Al igual que la versión recién vista, la siguiente proporciona información relacionada con los cultos populares al personaje mitológico del dragón Ying. El pueblo le consideraba responsable de las sequías en la tierra y, por lo tanto, también capaz de acabar con ellas, de enviar lluvia. Para conseguir la lluvia, el pueblo hacía imágenes del dragón Ying.

Pero la memoria de la derrota de Chiyou a manos del dragón Ying no ha quedado solamente escrita, sino también representada en bajorrelieves de la dinastía Han posterior. En los panteones de la familia Wu, en la provincia de Shandong, encontramos varias estelas funerarias que reproducen cómo el dragón Ying dio muerte a Chiyou. Estas estelas prueban que el mito que pasamos a traducir se encontraba notablemente extendido y aceptado por las clases altas de la China clásica (ilustración 5-3).

Según el mito:

«El dragón Ying habita en el punto más al sur, ya que, después de haber matado a Chiyou y a Kuafu, no pudo volver a subir al Cielo. De ahí que haya en el mundo muchas sequías y que se construyan, cuando las hay, figuras del dragón Ying y se consiga así que llueva»[274] [5-2].

En esta versión, la guerra universal habría concluido a favor del Emperador Amarillo cuando el dragón Ying

Ilustración 5-3. Bajorrelieve funerario del siglo II n.e. Debajo del arco iris, con forma de dragón abovedado que termina en dos cabezas, vemos dos figuras: una está

dio muerte directamente al causante de la guerra, Chiyou, y a un personaje secundario. Pero no sucedió así en todas las variantes.

Otras dan algunos detalles no vistos en las que acabamos de traducir. En una extensa nota tardía de Wu Renchen (dinastía Qing) se nos relatan los siguientes pormenores tanto sobre el belicoso personaje de Chiyou como de la batalla misma:

«Chiyou tenía la cabeza de cobre, comía rocas y era capaz de andar por los aires sobre pasos peligrosos. El

Emperador Amarillo dio nueve redobles sobre un tambor de piel de Kui, Chiyou no pudo escapar por los aires y el Emperador Amarillo le mató»[275].

Los poderes de la piel de Kui usada a modo de membrana de tambor es otro motivo mitológico que ya había quedado mencionado siglos atrás en el *Libro de los montes y los mares*, donde se dice que «a siete mil leguas Mar del Oriente adentro está la isla de Liubo, donde se da un tipo cuadrúpedo de cuerpo grisáceo y parecido a los bueyes, pero sin cuernos en la cabeza y con una sola pata. Cada vez que entra o sale del agua, se levanta viento y empieza a llover; refulge como el sol y la luna juntos (ilustraciones 2-1 y 2-2) y su voz suena como el estampido de los truenos: se llama Kui. Cuando el Emperador Amarillo logra apoderarse de él y hace un tambor con su piel, y lo toca con unos mazos hechos con los huesos de la Bestia del Trueno, el sonido que produce, que se puede escuchar a quinientos li a la redonda, aterroriza al mundo entero»[276] [5-3].

arrodillada y con la cara mirando al suelo, es Chiyou; la otra está encima de la primera, de pie, con un martillo en la mano izquierda y una pica en la derecha, es el dragón Ying a punto de dar muerte a aquél.

Existe otra versión, que presentamos a continuación, en la que el Emperador Amarillo no empleó el tambor con membrana de piel de Kui para aterrorizar y vencer a sus enemigos, sino otros instrumentos igualmente sonoros y de semejante efecto en las tropas contrarias. Chiyou se refuerza ahora con los Chimei, una suerte de seres nocivos y abominables. El mito está tomado de *Canon general*, obra de la dinastía Tang:

«Chiyou, con los Chimei, entró en batalla contra el Emperador Amarillo en Zhuolu. El Emperador Ama-

rillo ordenó soplar por los cuernos, produciéndose un bramido de dragones, y así frenó a sus enemigos»[277] [5-4].

La siguiente variante gira en torno a qué tipo de estrategia dio la victoria al Emperador Amarillo: no son ahora los sonidos que inmovilizan de pavor, sino la fabricación de una brújula. Leemos en *El bosque de los registros*, obra de Yu Xi (dinastía Jin):

«El Emperador Amarillo y Chiyou lucharon en la zona despoblada de Zhuolu. Chiyou hizo una niebla grande que duró tres días y desorientaba a los ejércitos. El Emperador Amarillo ordenó entonces a Fenghou que hiciera una brújula tomando a la Osa Mayor de referencia, y así pudo distinguir cada punto cardinal y pudo apresar a Chiyou»[278].

Para terminar con el tema de las distintas estrategias militares que se pusieron en práctica durante la batalla, citaremos una versión del mito que se encuentra en *Las estrategias de la Mujer Negra y el Emperador Amarillo*, una obra de autor y fecha desconocidos, pero compuesta sin duda antes de la dinastía Song:

«La guerra entre el Emperador Amarillo y Chiyou se libró nueve veces, y nueve veces nadie venció. El Emperador Amarillo se retiró al monte Tai. Tres días y tres noches hubo una niebla negra, y apareció entonces una mujer con cabeza de persona y figura de ave, que se postró ante el Emperador Amarillo, lo reverenció y, sin atreverse a levantarse, le anunció: "Soy la Mujer Negra. Haga su majestad todas las preguntas que desee hacerme". El Emperador Amarillo le dijo: "Desearía saber cómo ven-

cer cien batallas de cada cien guerras". Acto seguido, éste conseguía las estrategias»[279] [5-5].

Las versiones que hemos presentado hasta el momento divergen entre sí en detalles al tiempo que coinciden en la estructura esencial y en el desenlace final del mito: el Emperador Amarillo o alguno de sus ayudantes da muerte al rebelde Chiyou. Veamos ahora los mitos sobre esta muerte. El primero se encuentra en uno de los últimos capítulos del *Libro de los montes y los mares* que fue probablemente puesto por escrito en el siglo I n.e., aunque la información que nos proporciona muy bien podría ser varios siglos más antigua[280]:

«Está el monte Song, y un tipo de serpiente de color rojo llamada serpiente Yu. Y también unos árboles nacidos en la cima de dicho monte: son los árboles Feng. Los árboles Feng son los árboles en que se metamorfosearon las cangas de Chiyou, que cayeron al suelo cuando éste murió»[281] [5-6].

El escoliador y poeta Guo Pu (dinastía Jin) anotó al respecto:

«Chiyou intentó hacerse con el puesto de Emperador Amarillo, éste le puso las cangas y le dio muerte [...], y las cangas que tiró al suelo se transformaron en dichos árboles»[282] [5-6].

En la versión siguiente se pormenoriza el tipo de muerte que le tocó en suerte a Chiyou: la peor de las muertes posibles, pues su cadáver fue desmembrado y enterrado por separado. Téngase en cuenta que se consideraba que el cadáver enterrado estaba acompañado de una de las partes espirituales del hombre llamada espíri-

tu *hun* durante tres años, y que los vivos hacían ofrendas a ambos. Por lo tanto, desmembrar a un ajusticiado y enterrarlo por separado equivalía a castigar a esa persona a no tener espíritu y a no recibir ofrendas por parte de sus familiares vivos durante toda la eternidad, lo que, a su vez, equivalía a convertirlo en un espíritu errante al cuidado de nadie, hambriento, violento y por siempre insatisfecho. La siguiente versión del mito está tomada de la obra *Panorama de egregios*, que fue compuesta por varios letrados de la dinastía Wei y que puede datarse, por lo tanto, entre los siglos II y el III n.e.:

«El túmulo de Chiyou está intramuros de Kan, ciudad sita en la provincia de Dongping, comandancia de Shouchang; mide siete varas de alto y el pueblo llano le hace ofrendas cada décimo mes. Hay un humo rojo que sale [del túmulo] y se levanta hacia el cielo, como un estandarte granate: el pueblo llano le ha dado el nombre de "el estandarte de Chiyou".

»El túmulo donde fueron enterrados sus hombros y sus muslos está en Zhongju, provincia de Shanyang, comandancia de Juye, y tiene el tamaño de un túmulo normal de pequeñas dimensiones. Y es que, según se dice, el Emperador Amarillo y Chiyou lucharon en la zona despoblada de Zhuolu, aquél dio muerte a éste y puso las extremidades y el cadáver por separado: de ahí que estén en otro túmulo distinto»[283] [5-7].

Quisiéramos terminar mostrando una última variante del mito, un tanto tardía (está oficialmente atribuida a Ren Fang, del siglo VI, pero se sospecha que pueda ser obra de algún letrado de la dinastía Tang, siglos VII-IX)

pero enormemente reveladora sobre el mito mismo, mas también sobre las ramificaciones del mito en la cultura popular y en los ritos oficiales imperiales. Dado que dedicamos todo un capítulo a los cultos consagrados a Chiyou más adelante (pp. 429-459), aquí nos limitaremos a ofrecer el texto traducido:

«Xuanyuan [otro nombre del Emperador Amarillo] fue el primero en ocupar el puesto. En la zona salvaje de Zhuolu, ajustició a Chiyou y a setenta y dos de sus compañeros, hombres todos ellos con cabeza de cobre y coronilla de hierro que se alimentaban de mineral de hierro. Chiyou era capaz de producir nieblas. Dicha zona de Zhuolu está actualmente en la región de Yi. Además, existe el dios Chiyou del que se dice popularmente que tiene el cuerpo de persona, pezuñas de vaca, cuatro ojos y seis manos.

»Hoy día, cuando los hombres de la provincia de Yi sacan algún mineral de cobre o de hierro que parezca una calavera, dicen que han sacado "huesos de Chiyou". Los dientes de Chiyou existen todavía: miden varios palmos de largo y son irrompibles.

»Según se decía en las dinastías Qin y Han, Chiyou tenía los pelillos de las orejas como espadas y alabardas; de la cabeza le nacían cuernos, que usó en la lucha contra Xuanyuan, con los que encornaba a la gente para impedirle el avance.

»A día de hoy, en la provincia de Yi, existe un tipo de celebración musical que se llama "el espectáculo de Chiyou", consistente en que los hombres, por parejas y tríos, con cuernos de buey en la cabeza, simulan que se en-

Ilustración 5-4. El «espectáculo de Chiyou» según un dibujo de la dinastía Qing.

cuernan mutuamente (ilustración 5-4). En realidad, cuando los de la dinastía Han inventaron este espectáculo de las cornadas de Chiyou, lo que hacían era reproducir y sistematizar aquel legado.

»En los ritos que hacen los de las aldeas de Taiyuan al dios Chiyou nunca ofrendan cabezas de buey. Actualmente hay en la provincia de Yi un lugar llamado "el

campo de Chiyou": en realidad, se trata de la zona salvaje de Zhuolu.

»En la dinastía Han, Chiyou fue visto a pleno día en Taiyuan. Tenía patas de tortuga y cabeza de serpiente, [texto corrupto] las plagas, y de ahí que el pueblo erigiera un templo en su honor»[284] [5-8].

En el capítulo 23 volveremos a encontrarnos con este personaje, pero transformado en el dios de la guerra, en una figura receptora de cultos y ofrendas.

人天土水火白青東西

6
Cuando las aguas llegaron al cielo: la inundación universal

El motivo mitológico de la inundación universal se desarrolló en China en distintas versiones, que presentan diferencias y también semejanzas. Como ha mostrado Anne Birrell[285], cada una de estas corrientes, que son cuatro, gira en torno a un personaje distinto, se estructura a su manera y varía en cuanto a las circunstancias que envuelven los hechos narrados. La primera corriente gira en torno a la figura de Nüwa, que en otros mitos era la hacedora de los hombres (pp. 141-147). La segunda corriente está protagonizada por Gonggong, quien, como el lector recordará, figuraba como el causante del derrumbamiento parcial del cielo en otros mitos (pp. 177-180). Las dos restantes se centran en sendos personajes desconocidos aún para nosotros: Gun y Yu el Grande.

Primera corriente. El texto esencial que recoge el mito donde Nüwa es protagonista hace de ella la salvadora del mundo. Dado que ya comentábamos el texto

anteriormente (pp. 175-176), nos limitamos aquí a recordar lo esencial de él: el mundo entró en un estado de caos *in illo tempore* debido a que las cuatro columnas que sostenían el cielo sobre la tierra se vinieron abajo. «Entonces», sigue el *Libro del maestro Huainan* (concluido el año 139 a.n.e.), «estalló un vasto incendio imposible de apagar y hubo una enorme crecida de aguas imparables. Los cuadrúpedos salvajes empezaron a devorar a los hombres, que eran pacíficos, y las aves de presa y las rapaces a atacar con las garras tanto a los ancianos como a las mujeres y a los niños». Ante tal catástrofe doble, el incendio y la inundación universales, Nüwa reparó primero el cielo fundiendo piedras de cinco colores y levantándolo luego sobre cuatro patas cortadas a una tortuga gigante a modo de cuatro columnas. Seguidamente, «dio muerte al Dragón Negro y detuvo las malas aguas que se habían desbordado por medio de diques que construyó con la ceniza de las cañas quemadas: así es como puso fuera de peligro la región del centro, llamada Ji. Así es como quedó reparado el cielo azul y erigidas las cuatro columnas, secadas las aguas malas y fuera de peligro la región del centro, muertos los nocivos animales y vivos los pacíficos hombres. Y la cuadrada tierra volvió a ser soporte y el redondo cielo a cubrirlo bien todo»[286].

La segunda corriente mítica toma a Gonggong como personaje central. En el primer texto que vamos a presentar, Gonggong aparece como el causante directo de la inundación universal en la medida en que fue él quien agitó las aguas, provocando el desbordamiento de los

ríos y causando así la inundación universal, y también en la medida en que la inundación cesó en cuanto Gonggong fue expulsado de los territorios del imperio. William G. Boltz ha visto en Gonggong no un mero símbolo o un personaje secundario entre varios de idénticas características destructoras, como hiciera Marcel Granet en 1923[287], sino una personificación de la inundación misma. W. G. Boltz sostiene, dicho brevemente, que Gonggong *era* la inundación[288].

Según el mito, entresacado del *Libro del maestro Huainan*, del siglo II a.n.e.:

«Fue en tiempos de Yao cuando Gonggong agitó las aguas, que se desbordaron y alcanzaron la Morera Hueca»[289] [6-1].

No por escueto, el texto es menos significativo. Data la inundación en tiempos del reinado del emperador Yao (a quien dedicamos un capítulo más adelante, pp. 273-280), y la atribuye a Gonggong. En el mismo libro encontramos la confirmación de este punto de vista, exactamente en un capítulo que trata del tema de la guerra.

El autor de dicho capítulo comienza exponiendo que la lucha entre los animales es algo connatural a ellos y que, por lo tanto, sus cuerpos están dotados de colmillos y otros órganos para mejor luchar. Luego argumenta que los hombres, sin embargo, luchan por otras causas: por avaricia, por conseguir bienes. Llegado a este punto, el autor introduce la idea de que, a diferencia de estos hombres, los grandes hombres sabios de la Antigüedad emplearon la fuerza, la lucha, la batalla exclusivamente para evitar los males en el mundo, para

«devolver la paz al mundo en caos (平亂世)»[290], y expresa que la guerra es una realidad que existe desde siempre, desde el principio de los tiempos. Presenta el autor pruebas de lo antiguo del fenómeno de la guerra citando batallas mitológicas que libraron varios personajes que estaban considerados grandes hombres sabios: el Emperador Amarillo y su batalla contra el Emperador del Fuego; el emperador Zhuanxu y su guerra contra Gonggong; el emperador Yao y su lucha contra Danzhu y el emperador Shun y su ataque a las tribus Miao. Todos estos grandes hombres lucharon con la sola intención de evitar que el caos estallase y campease por el mundo:

«Como el Emperador del Fuego causaba grandes incendios, el Emperador Amarillo lo exilió; como Gonggong causaba males con las aguas, Zhuanxu lo decapitó. Primero se les había enseñado el camino correcto, guiándolos por la senda de la virtud, pero, como no la seguían, se les sometió por medio de la autoridad armada»[291] [6-2].

Si despojamos al texto de la tesis taoísta que trata de defender y nos fijamos en el trasfondo mitológico, convendremos en que el mito sigue ahí: por culpa de Gonggong se inundó el mundo y Zhuanxu castigó al culpable no con el exilio, sino con la decapitación.

Culpable de la inundación era Gonggong no sólo para los autores del recién traducido texto del siglo II a.n.e., sino también para los de otros textos notablemente más antiguos. En un capítulo de *Crónicas de los Estados,* que data del año 431 a.n.e.[292], se relata cómo Gonggong

fue la figura que llevó el mundo a la perdición después de muchos años de paz y equilibrio universales, y cómo fue el causante de la gran inundación:

«En la Antigüedad, Gonggong se desvió voluntariamente del buen camino. Se dedicó a disfrutar de la música. Abusó del sexo. Procuró obstruir el cauce de los cien ríos por medio de diques y derrumbar los terrenos elevados para ponerlos planos y, como consecuencia, causó una gran catástrofe universal. Aunque no contó con el respaldo divino del augusto emperador celestial ni con la ayuda del pueblo llano, la catástrofe y el caos se señorearon del mundo, de suerte que fue aniquilado»[293] [6-3].

Para comprender cabalmente el sentido del texto que acabamos de traducir conviene tener en cuenta el contexto del fragmento. El autor de esta parte de *Crónicas de los Estados* está tratando el tema de cómo deben solucionarse las inundaciones, y sostiene que el método correcto radica en respetar la dirección de los cauces de las aguas, en no modificar la altura de los terrenos: en dejar que las aguas fluyan por donde el terreno las lleve y, si no pueden, en ayudarlas a poder. Cuando desea ejemplificar actitudes equivocadas en estas labores y figuras que siguieron métodos contrarios al recién explicado, trae de ejemplos a Gonggong y a Gun. Gonggong aparece, por lo tanto, como paradigma del personaje que va contra la Naturaleza y, en consecuencia, causa un daño universal. Del mismo modo pinta el autor al personaje mitológico de Gun, sobre el que volveremos líneas más adelante (pp. 200-209), pues dice de él que intentó solucionar los des-

bordamientos universales siguiendo un método equivocado: sin observar ni mantener la estructura del terreno y el curso natural de las aguas, sino pretendiendo cambiarlos; culpable de tal abuso, Gun también sería castigado con la muerte, igual que Gonggong.

Aunque el mito no dice claramente si Gonggong causó la inundación universal voluntariamente, por pura maldad, o si la inundación fue la consecuencia imprevista de haber obrado impropiamente y fuera del «buen camino», parece insinuar lo segundo. Si tenemos en cuenta que disfrutar de la música (sinónimo de diversión) y abusar del sexo eran los atributos con que se describía al prototipo de gobernante decadente, y si tenemos en cuenta también que a estos atributos de decadencia humana y moral nuestro texto agrega el haber obstruido los ríos y el haber derribado los montes, que equivale a decir haber transformado la Naturaleza en contra de la propia Naturaleza, comprenderemos que el autor está describiendo a Gonggong como alguien cuyo abandono voluntario del modelo de los antecesores acarreó unas consecuencias trágicas de alcance universal: los monarcas anteriores no abusaban de la música, ni del sexo, ni iban contra la Naturaleza, pero Gonggong sí, y las consecuencias fueron catastróficas. En suma, el texto parece envolver al mito con una capa de sentido político y moral; lo cual, por lo demás, resulta totalmente coherente con la ideología que imperaba en la dinastía Zhou y que definía al buen gobernante como aquel que, en tanto hombre, era moralmente intachable y seguía el «buen camino»,

es decir, el camino marcado por los gobernantes modelo anteriores.

El caso es que este mito, una vez mondo de las capas ideológicas, narraba ya desde textos datados en el siglo V a.n.e. cómo Gonggong había causado la inundación universal. Si el mito ya aparecía así relatado por escrito en el siglo V a.n.e., es de suponer que era notablemente más antiguo.

La tercera corriente mitológica sobre la inundación universal se centra en la figura de Gun. Gun, a diferencia de Gonggong y a semejanza de Nüwa, no tiene parte en el origen de la inundación sino en su desenlace. Los mitos que hablan de Gun narran la inundación *in medias res*: la inundación ya está acabando con el mundo y alguien debe detenerla. En consecuencia, una de las caras de Gun es la de alguien que trató de solucionar una catástrofe. Pero Gun tiene varias caras más según la versión que tengamos en consideración: Gun es un salvador, sí, pero también un héroe fallido, un ladrón que desafía la autoridad máxima y un resucitado, un padre muerto que da a luz un hijo y también un ajusticiado. Ahora nos fijaremos especialmente en el mito más antiguo, el menos desvirtuado por la historización y la manipulación ideológica.

En el poema «Las preguntas al Cielo», incluso en *Cantos del reino de Chu*, una obra poética de múltiples poemas y autores, encontramos el que sería el mito más antiguo de esta tercera corriente a juicio de Anne Birrell[294]. Datería del siglo IV a.n.e. El poema no narra

explícitamente ni qué sucedió ni cómo, sino que, verso a verso, va desgranando preguntas retóricas en torno a Gun que muy probablemente evocaban la contestación automáticamente en los lectores de la época y que nos permiten a nosotros, hoy día, perfilar la estructura subyacente del mito. Presentaremos primero los versos, referidos siempre a Gun, y los comentaremos después:

«¿Por qué fue elegido por todos,
si no podía someter la inundación?
"Dadle un margen de confianza", dijeron,
"dejad que lo intente".
¿Por qué hizo caso de las aves con cosas en el pico
y de las tortugas que giran?
Si había cumplido Sus órdenes,
¿por qué le castigó el Señor en lo Alto?
Tras tres años cadáver en el monte Plumas,
¿por qué permaneció incorrupto?
De su vientre nació Yu el Grande:
¿cómo ocurrió tal cosa?[295]
[...]
Llegado al fin de su viaje hacia Poniente,
¿cómo cruzó las cumbres?
Después de haberse transformado en oso pardo,
¿cómo fue resucitado por los sabios en plantas?
Sembró mijo negro e hizo que la tierra baldía diera
[mies:
¿por qué fue abandonado cargarle con mala fama para
[siempre?[296]» [6-4].

Los versos traducidos desvelan varios sucesos que, trabados entre sí, conforman un relato enteramente mitológico. Gun fue elegido, con un voto de confianza y no sin cierta duda, por el Señor en lo Alto para ejecutar una tarea sin que los electores tuvieran el total convencimiento de que podría ejecutarla correctamente. Dicha tarea consistía en someter la inundación, que ya anegaba al mundo. Algunos animales (aves y tortugas) ayudaron a Gun. Mas Gun, mientras intentaba llevar a cabo la tarea que le había encomendado el Señor en lo Alto, fue castigado por éste. El término chino que se utiliza para «castigo» es 刑, cuyas claras connotaciones jurídicas desde la Antigüedad indican que el castigo se le aplicó por haber infringido alguna norma o ley. Probablemente como consecuencia de la aplicación de esta condena, Gun murió y su cadáver quedó insepulto en el monte (o isla, pues se utilizaba el mismo término para designar a los montes en la tierra y a las islas en el mar) llamado Plumas a modo de castigo. Pero el cadáver permaneció incorrupto durante tres años, al cabo de los cuales de la tripa salió un varón: Yu el Grande, alguien que retomará las labores de su padre y las llevará a buen puerto, alguien que logrará someter la inundación universal.

Después, los versos se vuelven algo confusos, pues aluden a mitos desconocidos para los investigadores. Por una parte, dicen los versos que Gun hizo un viaje a Poniente; por otra, que el cadáver se transformó en un oso amarillo y fue resucitado gracias a los médicos, sabios en recetas, conocedores de las plantas y las artes oscuras. No sabemos qué ocurrió antes y qué después. Los versos so-

bre Gun terminan narrando que éste logró coronar con éxito una empresa beneficiosa para la humanidad, a saber, sembrar mijo negro en tierras baldías y conseguir que éstas dieran fruto. Por ello, el poeta termina pidiendo ecuanimidad en los juicios sobre nuestro personaje, clamando a favor de Gun: ¿por qué, a pesar de todo, Gun debió cargar con una fama tan mala por toda la eternidad? Dicho con palabras actuales, ¿por qué juzgarle tan negativamente, si no se lo merecía?

Una de las claves del mito que acabamos de examinar es el ajusticiamiento de Gun. El poeta anónimo de «Las preguntas al Cielo» se pregunta por qué le dio muerte el Señor en lo Alto si, al fin y al cabo, Gun estaba cumpliendo sus órdenes: la respuesta se halla en el *Libro de los montes y los mares*, donde encontramos dos mitos enormemente reveladores:

«Yu y Gun fueron los primeros en emplear la tierra para contener los desbordamientos de aguas, librando así de peligro a todas las provincias»[297] [6-5].

«Las aguas de la inundación llegaban hasta el cielo. Gun robó al Señor en lo Alto su «Tierra que se Expande» y construyó masas de tierra para frenar las aguas. Pero el Señor en lo Alto no le había ordenado hacer tal cosa, así que ordenó a Zhurong que matara a Gun en la zona del monte Plumas»[298] [6-6].

La Tierra que se Expande, posesión del Señor en lo Alto, era —según una nota de Guo Pu del siglo III— una tierra o arcilla que tenía la particularidad «de aumentar y crecer infinitamente por sí misma, lo que la convertía en óptima para levantar diques con los que

frenar la crecida de las aguas»[299] [6-7]. Aquí tenemos, por lo tanto, la respuesta a los versos de «Las preguntas al Cielo»: Gun fue castigado con la muerte por haber tomado esta tierra mágica sin permiso ni orden de su dueño, el Señor en lo Alto, que no era sino la misma figura mitológica que había ordenado a Gun frenar la inundación universal.

En el *Libro de los montes y los mares* encontramos también unas líneas en las que se nos aclara algo así como el árbol genealógico de Gun. Este tipo de árboles genealógicos pertenecen a lo que Bernhard Karlgren consideraba fruto de los trabajos de sistematización, un tanto procusteanos, que llevaron a cabo los letrados de la dinastía Han[300]. Aun así, conviene recordar que en dicha obra se liga a Gun con el linaje del Emperador Amarillo:

«El Emperador Amarillo engendró a Luoming [Camello Luminoso] y éste a Baima [Caballo Blanco], que es Gun[301]» [6-8].

Decíamos al comienzo de esta parte dedicada a Gun que tenía éste numerosas caras, que existían versiones historizadas del personaje y del mito que acabamos de presentar. La que acabamos de presentar es la más antigua, la que aparece en los textos que mejor han mantenido su naturaleza mitológica, que no han sido historizados ni manipulados con la (por otra parte legítima) intención de sostener alguna idea filosófica. Veamos ahora otras caras de Gun.

En el primer capítulo del clásico confuciano *Libro de los documentos*, Gun aparece como ministro enteramente humano. Es aquí un oficial del Gobierno que no sólo

ha fracasado en su labor de someter las aguas desbordadas, sino también que es acusado de haber faltado al propio emperador Yao (el primer emperador mitológico en la tierra según la tradición letrada confuciana), a la moral y a la piedad filial. El mito que traducimos a continuación, entresacado del capítulo «El canon del emperador Yao», datado en los últimos siglos de la dinastía Zhou[302]; dice así:

«Preguntó el emperador [Yao]:

»—¡Oh, Cuatro Cumbres! Las estruendosas aguas de la inundación lo van destrozando todo, rodeando los altos montes y sumergiendo las bajas colinas, subiendo y subiendo hasta llegar al cielo. Los pueblos de la tierra se lamentan. ¿A quién envío a someter las aguas?

»Y las Cuatro Cumbres le contestaron:

»—Que sea Gun.

»—De ningún modo —exclamó el emperador—. Porque desobedece al cielo, no acata las órdenes y va contra su propio clan.

»—Tal vez no sea así —replicaron al unísono las Cuatro Cumbres—. Dejemos que lo intente a ver qué sucede.

»—Adelante, pues —ordenó el emperador.

»Nueve años después, [Gun] no había logrado su objetivo»[303] [6-9].

Resulta enormemente revelador fijarse en el contexto del fragmento que acabamos de traducir. El autor lo ha situado inmediatamente después de dos fragmentos muy semejantes en los que el emperador Yao está buscando hombres capaces para que lleven a cabo distintas

labores de gobierno y pide candidatos a sus consejeros. Los consejeros, que son las Cuatro Cumbres, le proponen a Rojo-Cinabrio (Danzhu), que no es sino su propio hijo, y a Gonggong, a quien conocemos como causante de la inundación (que aquí, sin embargo, es un exitoso ministro humano). Ambos candidatos son rechazados por el emperador Yao. Rechaza éste a Gonggong por «tener mucha labia pero no decir nada, ir en contra de lo apropiado y ser hipócrita», y descarta a su propio hijo, Rojo-Cinabrio, por «decir disparates y ser falso de palabra». A continuación, el emperador busca un sucesor, los consejeros le proponen un nombre, el de Shun, y el emperador lo acepta tras deshacerse en elogios sobre el candidato.

Al menos dos motivos tuvieron los autores del *Libro de los documentos* para haber hablado de Gun. Primero, para ligarlo a una serie de hombres caracterizados negativamente, hombres que no merecían formar parte del gobierno del modélico emperador Yao como Rojo-Cinabrio y Gonggong. Segundo, oponerlo a un personaje que describieron dichos autores positivamente, pues era digno no sólo de formar parte del gobierno, sino también de ser el sucesor en el trono: a Shun. El mito, pues, trae consigo una carga política y moral notable.

Gun también aparece emparejado con el execrado Gonggong en otra versión del mito que hay en un capítulo datado el año 431 a.n.e. de *Crónicas de los Estados*. Ya traducíamos anteriormente lo dicho sobre Gonggong y los cargos vertidos contra él (dedicarse a la música, abusar del sexo e ir en contra de la Naturaleza). En las

líneas siguientes, que se dedican a Gun, leemos que «fue ajusticiado por Yao en el monte Plumas por haber sido desmandado y desenfrenado, por haber cometido los mismos errores que Gonggong»[304] [6-10].

La versión recién traducida mantiene que Gun murió en el monte Plumas por orden del emperador, pero da a esa muerte un sentido nuevo: la atribuye o justifica por los fallos morales del personaje. Dichos fallos se resaltan aún más en las líneas que siguen por contraposición con el siguiente personaje tratado en el mismo texto; en dichas líneas el autor pondera las obras de Yu, el hijo de Gun, consistentes en haber abandonado la táctica errónea para intentar solucionar los desbordamientos que aplicaba su padre y en haber adoptado otra táctica, la de ceñirse a la forma natural del terreno, es decir, no ir en contra de la Naturaleza, cuyo resultado final fue salvar a la humanidad de haber muerto anegada y llevar al mundo a una nueva Edad de Oro, a un mundo en armonía natural «en el que el Cielo no mandaba fríos extemporáneos, la tierra no emitía calores fuera de estación, las aguas no se volvían abominables, el fuego no se derramaba sobre el mundo, los dioses no cometían desmanes gratuitos, el pueblo no tenía un corazón desenfrenado, el clima no causaba desastres y nada perjudicaba a los seres vivos»[305]. Contrasta esta descripción, por lo tanto, con el caos universal al que condujeron las erróneas acciones de Gun, y, por ende, se justifica la muerte y el castigo de Gun desde un punto de vista moral.

La muerte de Gun fue objeto de varias versiones más. En una, el emperador ajusticia a Gun por haberse rebe-

lado contra él al ver que no era nombrado uno de los Tres Grandes del Imperio, dando así muestras de una falta total de acato a la autoridad máxima: «En consecuencia, Shun lo ajustició en el monte Plumas [Yu] y lo desmembró con un cuchillo Wu»[306] [6-11].

En otra variante, después de haber sido castigado con la muerte por el emperador Yao y de haber permanecido incorrupto en el monte Plumas, Gun se transforma en un animal, que es un oso pardo o un dragón amarillo, según la versión que tengamos en mente: «Gun murió», escribió Guo Pu en el siglo III, «y tres años después seguía sin corromperse. Fue abierto con un cuchillo de los montes Wu, y se transformó en un dragón amarillo»[307] [6-12]. Pero, en otro mito escrito por el mismo autor, leemos que «Gun se transformó en el lago Plumas: se convirtió en un oso amarillo»[308] [6-13]. Una tercera variante parece querer resolver las contradicciones de las dos que acabamos de traducir: «En la remota Antigüedad, Gun desobedeció las órdenes del emperador y fue ajusticiado en el monte Plumas, donde se metamorfoseó en un oso pardo y se fue a meter al lago Plumas»[309] [6-14]. Y, en fin, una cuarta versión sacada de *Historias de los libros perdidos* (dinastía Jin) examina explícitamente el asunto del animal en que se convirtió Gun al morir y concluye que el que existieran distintas versiones ya en aquella época se debía a confusiones de tipo enteramente lingüístico, en cuyos detalles no vamos a entrar:

«Yao mandó a Gun, de la casa de Xia, que devolviera las aguas a sus cauces. Pasaron nueve años, y Gun no lo había logrado. Gun se metió por su propio pie en el lago

Plumas, donde se metamorfoseó en un pez negro. [...] Las gentes del mar erigieron un templo a Gun en la isla Plumas, donde le rendían culto en cada una de las cuatro estaciones del año»[310] [6-15].

Las últimas líneas de esta versión del siglo IV n.e. nos permiten concluir estos apuntes sobre el personaje mitológico de Gun destacando que fue objeto de cultos populares por parte de «las gentes del mar». En la China antigua, algunos mitos, como el presente, dieron lugar o coexistieron con ritos y ceremoniales, y algunos personajes mitológicos pasaron a ser tratados en calidad de figuras receptoras de ofrendas, en calidad de dioses. Tal fue el caso de Gun y, como se verá en la Tercera Parte de este libro, no sólo de él sino también de algunas figuras más.

Yu, también llamado Yu el Grande, es el cuarto protagonista de una serie de mitos que narran la inundación universal. La figura de Yu es un delta enormemente complejo en motivos mitológicos. Yu fue ante todo el héroe salvador que logró reencauzar las aguas desbordadas con la ayuda de numerosos seres mitológicos. Pero también fue un juez cuando castigó a Fengfeng con la pena de muerte; un jefe de un grupo heterogéneo en su lucha contra las aguas desbordadas; un guerrero que venció en la batalla a las fuerzas destructoras de la naturaleza representadas por diversos seres malignos; un organizador universal cuando mandó medir las dimensiones del mundo y cuando mandó forjar calderos de bronce con distintos seres grabados para que las gentes de su reino los vieran y aprendieran a reconocerlos; un viajero infa-

tigable que se desplazó a los confines del mundo conocido y descubrió tierras y pueblos ignotos; un enamorado; un hombre que se transformó en vida en un oso y, en los mitos que acusan una historización mayor, el fundador de la primera dinastía china, la dinastía Xia[311]. Como muy bien resume Rémi Mathieu, «Yu es, en todos los sentidos de término, un hombre que supo arreglar, civilizar tanto al mundo como a aquellos que lo querían poblar»[312]. A continuación, por motivos obvios, procede circunscribirse al Yu que reencauzó las aguas desbordadas que causaban la catástrofe universal.

Tal vez merezca la pena comenzar recordando que Yu nació del cadáver incorrupto de su padre, Gun. Así lo dejaban ver los versos que traducíamos anteriormente del poema anónimo «Las preguntas al Cielo», del siglo IV a.n.e.:

> «Tras tres años cadáver en el monte Plumas,
> ¿por qué permanecía incorrupto?
> De su vientre nació Yu el Grande:
> ¿cómo ocurrió tal cosa?»[313].

Otras versiones del mismo mito aportan un poco más de información en la medida en que contestan a la pregunta del último verso. Bastará con traducir una de dichas versiones, la que fue puesta por escrito por Guo Pu (dinastía Jin) a modo de comentario del *Libro de los montes y los mares*. El mito dice así: «Gun murió y tres años después seguía sin corromperse. Fue abierto con un cuchillo Wu, y se transformó en un dragón amarillo»[314]. Por suerte, disponemos de otro mito relacionado con

este asunto que nos ayudará a hacernos una composición de lugar más clara; dicho mito fue conservado en una obra titulada *Depósito general,* cuya datación es imprecisa pero que sin duda se sitúa en la alta Antigüedad, y cuyos fragmentos han sobrevivido gracias a haber sido citados en obras posteriores[315]. Dice el mito: «Aquel cuchillo Wu de enorme hoja sirvió para sacar a Yu»[316]. En suma, el mito entero narraba que Yu nació del cadáver incorrupto de su padre, Gun, gracias a que dicho cadáver fue abierto con un cuchillo Wu.

Yu recibió el encargo del emperador Yao de solucionar la gran inundación que su padre no había podido dominar:

«Del estómago de Gun salió Yu, y el Emperador ordenó a éste que terminara de abrir aquellas tierras y delimitar cuáles eran las Nueve Regiones»[317] [6-16].

El mito más completo de entre los menos modificados por el pincel transmisor es el que se conserva en los versos de «Las preguntas al Cielo», donde se repite el motivo del nacimiento del héroe del vientre de su padre ya cadáver y donde encontramos más información:

«Tras tres años cadáver en el monte Plumas
¿por qué permanecía incorrupto?
De su vientre nació Yu el Grande:
¿cómo ocurrió tal cosa?
Recibió parte hecha y trató de terminar
los trabajos de su padre muerto.
Pero, si quería hacer lo mismo que éste,
¿cómo cambió de método?

Y, cuando más altas estaban las aguas,
¿cómo logró dominarlas?
Siendo tan vastas las Nueve Regiones,
¿cómo llegó a delimitarlas?
[Texto corrupto]
¿Qué dibujó el dragón Ying?
¿Cómo llegaron los ríos al mar?
¿Qué método siguió Gun?
¿Cuáles fueron los logros de Yu?»[318] [6-17].

No es demasiado difícil entrever el armazón del mito que subyace en los versos que acabamos de traducir. Yu trató de salvar el mundo de la inundación y lo logró. Además, logró delimitar las Nueve Regiones, es decir, toda la tierra conocida. Y tuvo éxito porque cambió de método. Los versos no aclaran cómo hizo Yu todas estas cosas, pero nos desvelan, al menos, que las hizo.

En el *Libro del maestro Xun*, del siglo III a.n.e.[319], encontramos un breve fragmento del mito en el que se nos da respuesta al verso que reza: «¿Cuáles fueron los logros de Yu?» Según el mito:

«Yu logró sus objetivos: aplastó la inundación, eliminó todos los males que acechaban al pueblo y expulsó a Gonggong. Al norte abrió el paso a los nueve ríos, hizo que desembocaran los doce canales y que nada obstruyera el cauce de los tres ríos principales. Yu delimitó el territorio, devolvió la paz al mundo...»[320] [6-18].

Así, pues, los logros de Yu consistieron en poner el mundo en orden, en contrarrestar la cadena de catástro-

Ilustración 6-1. Yu el Grande, según aparece representado en un bajorrelieve funerario de la familia Wu (dinastía Han posterior). Lleva en la mano el instrumento que utilizó para desobstruir los cauces de los ríos y, así, impedir la inundación universal.

fes que había traído consigo la gran inundación. Yu, además, expulsó a Gonggong, causante de males universales, y así libró al mundo de los males causados por éste. También vemos en el mito cómo el método que aplicó Yu para devolver las aguas a sus cauces fue el de la apertura, el de la desobstrucción (ilustración 6-1), es decir, el de ayudar a las aguas de todos los ríos, tanto secundarios como principales, a fluir bien: ahí estaba la gran diferencia con respecto al método que había empleado su padre, consistente en levantar altas masas de tierra para contener las aguas que se desbordaban. El método de Yu respetaba la idiosincrasia de la Naturaleza, respetaba las fuerzas de las corrientes y la topología, y no buscaba

cambiar nada en la Naturaleza sino más bien ayudar a la Naturaleza a seguir siendo como era.

En las dos siguientes variantes podemos percibir con mayor claridad en qué consistió el método de Yu. La primera acusa una cierta historización en la medida en que Yu aparece como un ministro humano del emperador Shun, en lugar del héroe civilizador de las versiones recién vistas. Aun así, la versión es digna de ser traducida por su riqueza informativa. El fragmento aparece en un capítulo del *Libro de los documentos* que se dedica enteramente a exaltar los logros de Yu, datado por E. L. Shaughnessy hacia finales de la dinastía Zhou[321]:

«Liberó las Nueve Regiones de la inundación y la tierra volvió a ser habitable a lo largo y ancho de sus cuatro puntos cardinales; abrió los caminos entre las nueve montañas; hizo que los ríos de las nueve jurisdicciones fluyeran bien desde sus nacimientos; construyó embalses para los nueve lagos, y desobstruyó todas las comunicaciones dentro de los Cuatro Mares [=del mundo conocido]»[322] [6-18].

Como decíamos, las líneas recién traducidas son una suerte de breve y conceptual resumen de todos los logros de Yu; los cuales se detallan minuciosa y extensamente en el capítulo que lleva el mismo nombre en la obra canónica de la corriente confuciana, y por lo tanto esencialmente historizadora, el *Libro de los documentos*. Del mismo tenor, pero más antigua, es la versión existente en el *Libro de Mencio* (3.4), donde el personaje mitológico de Yu está enteramente convertido en un hombre que cumple con su cometido politicosocial hasta el extremo, un hombre que

se entrega en cuerpo y alma a su trabajo en el Gobierno, un hombre del que actualmente diríamos que «se sacrificó por el pueblo». El mito que traduciremos a continuación incorpora los personajes de Shun y de Boyi, sobre los que sólo podemos ahora aclarar que eran dos miembros del Gobierno del emperador Yao a los que recurrió éste para solucionar la inundación:

«Fue siendo Yao emperador cuando el mundo perdió la paz, y los ríos se desbordaron y empezaron a correr fuera de sus cauces anegando el mundo entero, y donde había habido exhuberancia y profusión de plantas y de árboles silvestres, así como nutridos rebaños de animales y de bestias, los cereales dejaron de crecer y las bestias comenzaron a atacar a las personas; y se estableció en el País del Centro el lenguaje de las pezuñas de las bestias y el de las garras de las aves.

»Yao se encontraba solo y desasosegado por la situación, de modo que mandó llamar a Shun y delegó en él el control de las aguas. Shun mandó a Boyi que prendiera un fuego, y éste fue al lago del monte Llamaradas y allí lo prendió, y el fuego ahuyentó a todas las bestias, aves y cuadrúpedos. Por su parte, Yu logró que las aguas de los Nueve Ríos fluyeran bien, abrió paso a las aguas del Ji y del Ta para que desembocasen bien al mar, y eliminó los obstáculos del Jue, del Ru, del Han, del Huai y del Si para que corrieran bien hasta afluir al río Azul. A partir de entonces, en el País del Centro hubo de comer. Por aquel tiempo, Yu estuvo fuera de casa nueve años. Pasó tres veces por delante de su propia puerta, pero ninguna entró»[323] [6-19].

Los logros de Yu aparecen más detallados en el mito recién traducido que en otros mitos. El texto humaniza al protagonista enteramente y lo presenta como modelo de gobernante tan consagrado a sus tareas oficiales por el bien del pueblo que ni siquiera resta un minuto del tiempo que dedica a dichas tareas para visitar a su mujer, de la que se había separado para realizarlas al poco de casarse.

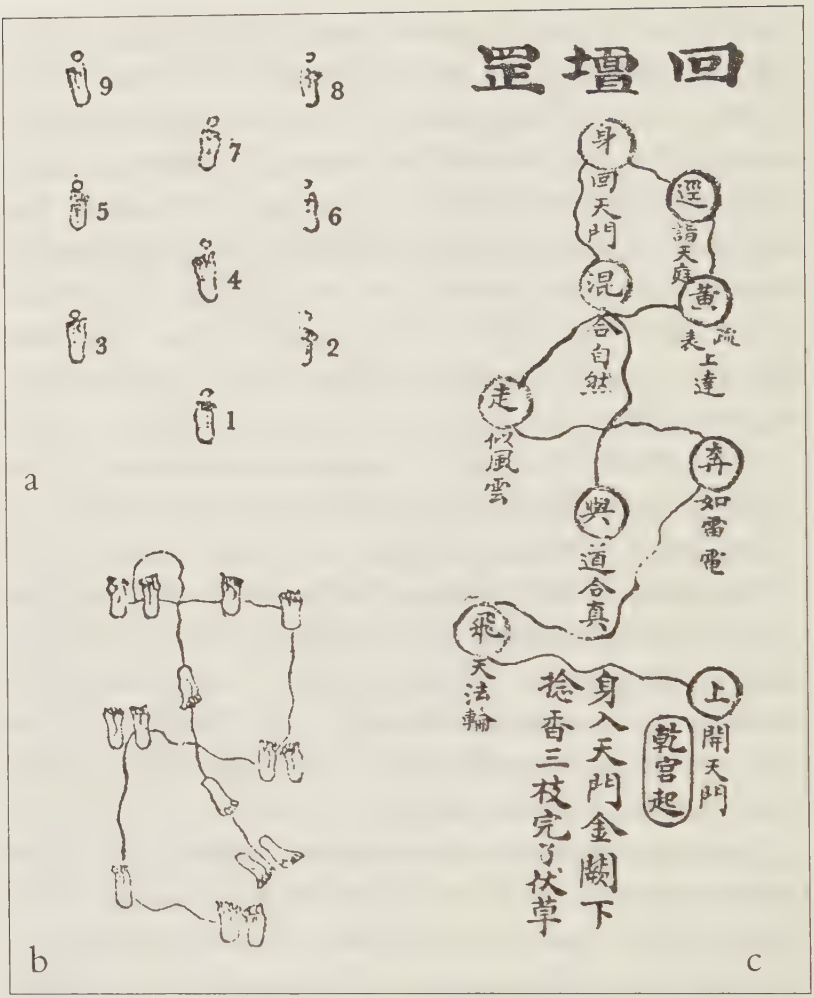
Terminaremos esta selección de mitos sobre Yu con unas versiones que examinan más el personaje que sus obras y logros: primero en su faceta de —por decirlo en términos modernos— mártir por la causa, y, segundo, en su faceta de enamorado y su transformación final en un oso. El primer mito está tomado del *Libro del maestro Shi*, escrito por Shi Jiao durante los Reinos Combatientes (481-221 a.n.e.), y describe en primer lugar los logros de Yu, y, en segundo, el efecto que tuvo en su propio cuerpo y en su propia salud el haberse dedicado tan extremadamente a sus tareas durante tanto tiempo y sin descanso, quedándose sin uñas ni pelos en las piernas del trabajo manual y contrayendo una enfermedad llamada «de la mitad seca», que, probablemente, se trata de la hemiplejia:

«En la alta Antigüedad, cuando el Paso de los Dragones aún se encontraba cerrado y todavía sin abrir el llamado Viga del Palacio, las aguas irrumpieron por el Paso de Meng con gran caudal y corrientes perniciosas, y no hubo ni montaña ni colina, ni sembradío ni terraza, ni llanura ni altiplano que no quedase anegado, particularidad que fue bautizada con el nombre de "la inunda-

ción". Fue Yu quien permitió que fluyera bien el Río Amarillo, quien abrió paso a las aguas del Azul. Yu no volvió a casa en diez años; se quedó sin las uñas de las manos y sin los pelos de las piernas; contrajo la enfermedad de "la mitad seca" y ya no caminó más con pasos regulares, hecho que fue bautizado por las gentes del pueblo con el nombre de "los pasos de Yu". Tenía Yu la frente enorme, la boca como pico de pájaro y era mal parecido. El mundo entero le siguió y lo admiró, modelo para todos»[324] [6-20].

Esta especial manera de caminar dio nombre a unas danzas chamánicas en el período de los Reinos Combatientes que, a su vez, darían lugar a danzas semejantes dentro de la corriente taoísta que tenían (y tienen, pues aún se celebran actualmente, en Taiwán al menos) los objetivos de ahuyentar a los malos espíritus de ciertos lugares y personas, así como de controlarlos, según las conclusiones de un estudio al respecto llevado a cabo por Paul Andersen[325] (ilustraciones 6-2 a, b y c).

Pero Yu no estuvo solo ante la catástrofe. Los mitos cuentan que no venció en solitario a la inundación, sino con la ayuda de numerosos seres y deidades: el Espíritu del Río Amarillo, que le facilitó mapas de los ríos; el Dragón Amarillo y la Tortuga Negra, que le ayudaron a desobstruir los cauces taponados y a ir eliminando el lodo que estos cauces dejaban en las madres de los ríos; Kui, Tonglu, Muyou y Kangcheng[326]. Y narran también los mitos que en su lucha contra la inundación hubo de vencer a otros tantos seres malignos. En efecto, en su contra tuvo Yu a Gonggong y a su ayudante Xiangliu,



Ilustraciones 6-2. (a, b, c). Tres dibujos que representan el orden en que debían dar los pasos los oficiantes del rito taoísta que se denominaba «la danza de Yu» o «los pasos de Yu». Son danzas que existen desde la dinastía Tang y se practican actualmente.

así como diversas divinidades y señores de los montes que estaban alrededor de los ríos desbordados. Tal vez merezca la pena traducir el mito de la victoria de Yu sobre Xiangliu, un maligno ayudante de Gonggong. Lo encontramos así narrado en el *Libro de los montes y los mares** (VIII 5):

«Éste es Xiangliu, el ayudante de Gonggong. Tenía nueve cabezas y se podía comer nueve montañas. Los lugares por los que pasaba quedaban convertidos en pantanos o valles anegados. Yu mató a Xiangliu y la sangre de éste era pestilente e impedía el crecimiento de árboles o cereales. Así que Yu hizo tres estanques de tres *ren* de profundidad [para contener la sangre] y levantó terrazas ceremoniales a los Emperadores Celestiales. Todo esto está al norte del monte Kunlun y al oriente del país de los *nuili*. Xiangliu tenía nueve cabezas con cara de persona y el cuerpo, de serpiente, verde»[327] [6-21] (ilustración 6-3).

El último mito que citaremos nos presenta una versión que está ausente de todo clásico de la escuela confuciana, probablemente porque parecía a dicha escuela marcadamente impropia de Yu el Grande, mártir entregado a salvar al pueblo y modelo de entrega total a la causa común, al Gobierno y a la sociedad, y tal vez inverosímil. En el mito se emplea el término «saltando» para describir cómo caminaba Yu el Grande. Según los anotadores chinos de la época, «saltando» se refiere a que daba pasos irregulares, pues cojeaba de una pierna. El mito, que figuró en el *Libro del maestro Huainan*, fue eliminado y posteriormente rescatado por Hong Yuzu, relata la transformación de Yu en un oso. La «dama del monte Tu» a la que se refiere el mito que pasamos a traducir era la muchacha con la que Yu se había casado[328]:

«Cuando Yu se entregaba por entero a someter las aguas, pasó por el monte Muchasvueltas, se metamorfoseó en un oso y le pidió a la dama del monte Tu:

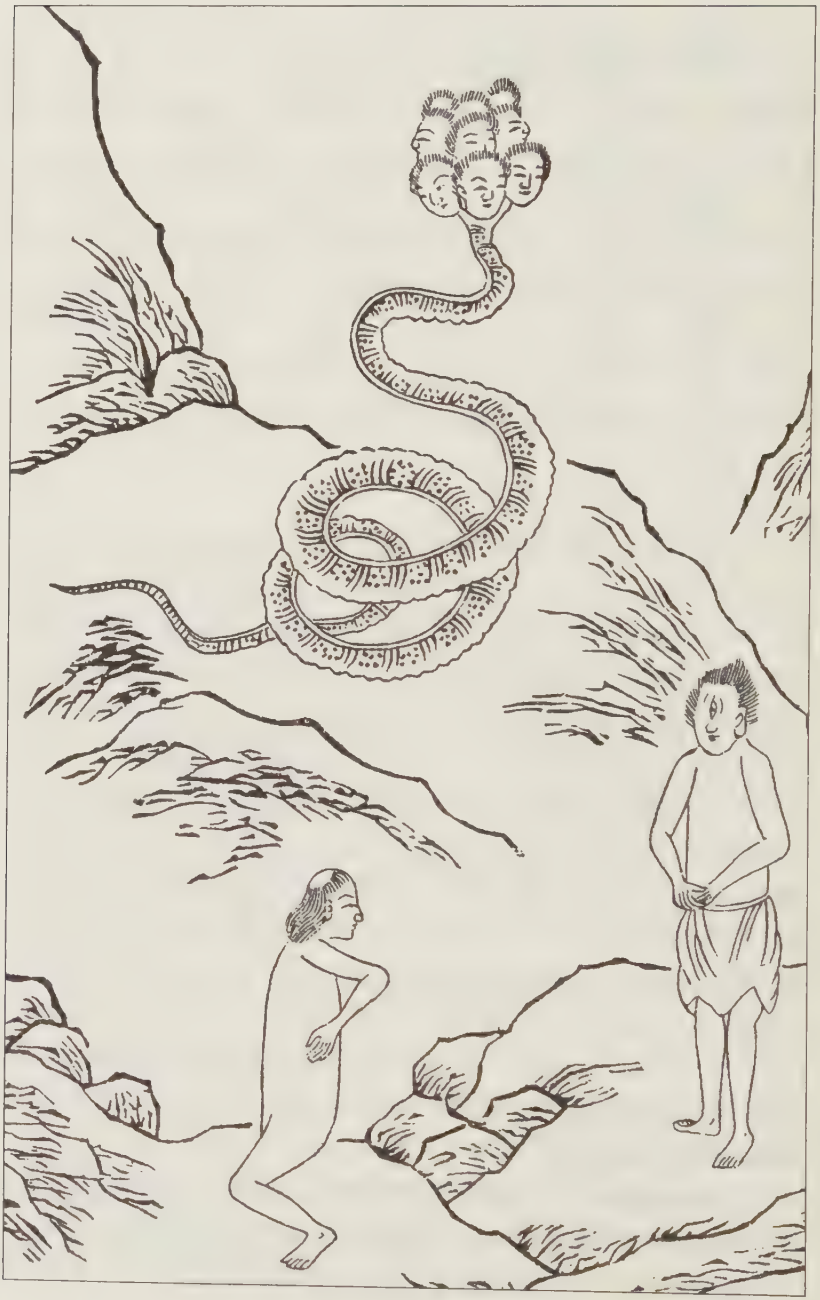


Ilustración 6-3. Xiangliu, el multicéfalo ayudante de Gonggong, en la parte superior. Tinta y papel, dinastía Ming.

»—Cuando quiera comer, haré sonar un tambor. Ven cuando lo oigas.

»En cierta ocasión, Yu pasó saltando encima de una roca y dio por error al tambor. Llegó la dama del monte Tu, vio que era enteramente un oso, se avergonzó y huyó de allí, y cuando llegó a las faldas del monte Cumbresaltas, se petrificó, convirtiéndose en una roca, y daría a luz a Qi.

»—¡Dame un hijo! —le ordenó Yu. Y, acto seguido, la roca se abrió por el lado norte y así nació Qi»[329] [6-22].

人天土水火白青東西

7
Diez soles en el cielo: la sequía universal y Yi el Arquero

PARA los chinos, en todo lo que vive y existe hay un lado Yin y otro Yang. Desde la Antigüedad, lo Yin abarca la noche, la Luna, la mujer y la humedad, mientras que lo Yang incluye el día, el Sol, el hombre y la sequedad. En cualquier ser u objeto, sea éste del tipo que sea, siempre estarán presentes ambos elementos, Yin y Yang. Por ejemplo, las estaciones del año. Los días de verano, con sus días largos y su tiempo seco, tienen una proporción mayor de Yang que de Yin: hay más luz (días largos) y más sequedad (menos lluvia) que en los días del invierno, en los que predomina la oscuridad (noches largas) y la humedad (más lluvias). Este genial esquema de pensamiento se aplicaba absolutamente a todo lo que existe. La proporción de Yin y Yang en determinada cosa o ser es variable; a veces habrá más Yin que Yang (en los días más cerrados del invierno, por ejemplo), a veces sucederá lo contrario (en los días más largos del verano), y, a veces, habrá casi tanto de uno como de otro. La clave del equi-

librio de la vida está en que nunca uno esté permanentemente por encima del otro. Debe haber una alternancia. Los dos elementos deben estar compensados: ahora domina el Yin, luego dominará el Yang, nunca siempre el mismo dominando, pues el exceso de uno o de otro rompe el equilibrio, lleva al caos, que es sinónimo de perdición y muerte. El mito de la inundación universal que veíamos en el apartado anterior es un mito en el que peligra el mundo porque hay un exceso de Yin, de agua: las aguas de los ríos llegaban hasta el cielo. El mito que vamos a ver a continuación es un mito en el que todo peligra porque hay en el mundo un exceso de Yang, de sequedad, de sol, de calor.

Pregunta el mito en verso (siglo IV a.n.e.):

«¿Cómo abatió los soles Yi el Arquero?
¿Dónde cayeron las plumas de los cuervos?[330]»

El poeta de «Las preguntas al Cielo» plantea interrogantes sin dar una sola respuesta. Los versos permiten discurrir que un personaje llamado Yi abatió los soles, pero ¿cómo? Y también permite deducir que alguna relación tiene este hecho con los cuervos cuyas plumas cayeron en algún lugar probablemente conocido por los auditores del poema, pero ¿cuál?

Algunas respuestas a las preguntas formuladas en los versos están en la siguiente variante:

«Según el *Libro del maestro Huainan*, "siendo Yao emperador, salieron los diez soles a la vez, agostando todos los árboles y las plantas. Entonces, Yao ordenó a Yi que

mirase arriba y disparara sus flechas contra aquellos diez soles. Yi dio a nueve soles. Murieron los nueve cuervos que había en ellos y sus plumas cayeron al suelo. Quedó un solo sol en el cielo"»[331] [7-1].

En efecto, este mito que nos relata el erudito Wang Yi (siglos I-II n.e.) nos sirve para responder a algunos de los interrogantes que se planteaban en los versos del poema mitológico «Las preguntas al Cielo». Por ejemplo, el mito que Wang Yi puso por escrito cuenta qué sucedió: en tiempos de Yao, en el mundo había diez soles y todos salieron al firmamento a la vez, causando una catástrofe de dimensiones universales: la muerte de toda vegetación por exceso de calor. También nos relata que la catástrofe fue neutralizada —y, por ende, salvado el mundo— gracias a la intervención de un personaje llamado Yi, quien recibió órdenes exactas de su emperador, el emperador Yao, sobre cómo vencer la catástrofe: disparando flechas contra los soles que había en el cielo. Finalmente, el mito atestigua que Yi tuvo éxito en su empresa y logró derribar nueve de los diez soles, quedando uno por el cielo.

Ya sabemos más, pero no todo. Por ejemplo, ¿quiénes eran esos cuervos que había en cada sol?, ¿qué función cumplían y qué los caracterizaba? ¿Por qué había diez soles en el mundo? Y, aún es más, ¿quién era Yi?

Para mejor contestar a estas preguntas, conviene ahora citar una versión más extensa que encontramos en el *Libro del maestro Huainan*, del siglo II a.n.e., gracias a la que obtendremos una panorámica tan general como exacta del mito. En dicha versión, el autor no ciñe la ca-

tástrofe que se cernía sobre el mundo a ser una sequía universal, sino que la extiende a ser un ataque de numerosos seres destructores y nocivos contra «los diez mil pueblos de la tierra», la humanidad en general. Dichos seres son numerosos y sería prolijo detenerse en los mitos que hay sobre todos ellos. Mas sí conviene dar algunas pinceladas que los describan. Para ello, traduciremos algunas palabras con las que el erudito Gao You trató de explicar a sus contemporáneos de los siglos II-III n.e. cómo eran aquellos animales y seres nocivos. Dice Gao You del conjunto de seres agresivos:

«Los Dientes-Grandes eran unas bestias cuadrúpedas cuyos dientes medían tres *chi* [=70 cm], cuyo cuerpo tenía la forma de los cinceles, cinceles que le atravesaban la mandíbula inferior, y que podía coger lanzas y alabardas con las manos. Los Nueve-Criaturas eran monstruos del agua y del fuego, que atacaban a los humanos. Los Vientos Grandes eran Fengbo, y podían destrozar las casas y las moradas de los humanos. Las Serpientes Largas eran un tipo de serpientes gigantes que eran capaces de tragarse un elefante, cuyo esqueleto escupían a los tres años»[332] [7-2] (ilustración 7-1).

Queda por decir algo sobre los Zhayu. Según ciertas versiones, eran animales «con cabeza de dragón [...], y cuerpo parecido a una cabeza de dragón, que come hombres»[333] [7-2]. Según otras, era un ser que tenía «testa de dragón, que come hombres»[334] [7-2]. Y, en fin, para otras versiones más, eran un «tipo de felino *chu* pero que tiene garras de tigre, come personas y se desplaza con mucha rapidez»[335] [7-2].

Ilustración 7-1. Serpiente Ba o Larga. Tinta y papel, dinastía Ming.

En la versión del mito (escrito hacia el siglo II a.n.e.) que vamos a traducir, el héroe salvador sigue siendo Yi y sigue estando al servicio del emperador Yao, pero hay algunas diferencias con respecto a la versión ya vista. Primera diferencia, el arma de Yi no sólo es el arco sino también la red y algún tipo de instrumento cortante con que decapita a las Serpientes Largas; segunda, el resultado de la victoria de Yi redunda en gloria de Yao, pues es aclamado emperador del mundo por todos los pueblos de la tierra:

«En tiempos de Yao, salieron los diez soles a la vez, que quemaron las siembras y mataron toda la vegetación.

El pueblo se quedó sin nada para comer y fue atacado por una legión de Zhayu; Dientes de Cincel; Nueve Criaturas; Vientos Grandes, Grandes Cerdos Salvajes y Serpientes Largas. Así que Yao ordenó al Arquero que diera muerte a los Dientes de Cincel en la zona despoblada de Zhouhua, matara a las Nueve-Crías en las riberas del río Nocivo, cazara con redes a los Vientos Grandes en el Lago de la colina Azul, que arriba en el cielo flechase a los diez soles y abajo en la tierra matara a los Zhayu, que decapitase a las Serpientes Largas en Túneles Largos y, en fin, que expulsase a los Grandes Cerdos Salvajes del Bosque de las Moreras.

»Todo aquello fue bueno para los diez mil pueblos, quienes entronizaron a Yao emperador del mundo»[336].

La versión que acabamos de ver sitúa los logros de Yi en un plano general: su victoria no fue sólo sobre los diez soles, sino también sobre muchas otras calamidades corporeizadas en los seres malignos que acabamos de ver. El mismo tono general se percibe en el siguiente mito, en el que encontramos una valiosa novedad, el motivo mitológico del favor divino: Yi fue ayudado por un dios, un emperador celestial llamado Jun, para llevar a cabo su tarea salvadora. He ahí el origen de su poderoso arco:

«El emperador Jun dio a Yi un arco rojo y flechas con las plumas blancas, y le ordenó que bajase a ayudar a los pueblos. Yi es el primero que eliminó las cien desgracias que sufrían los pueblos de la tierra»[337] [7-3].

Esta versión indica que no sólo Yi contó con la ayuda divina, sino también Yao, el emperador en la tierra,

pues ambos consiguieron devolver la paz al mundo y salvar a los hombres de los peligros multiformes que acechaban, gracias a que el emperador celestial Jun había enviado a Yi a la tierra con un arco, arma que dio a éste la victoria y le permitió lograr su empresa, que no era otra que «ayudar a los pueblos», como decía el mito. Ya que asoma en estas líneas la figura del emperador celestial Jun, conviene señalar que en el acto de entrega a Yi del arco y en el del envío de éste a la tierra se oculta un acto paralelo de infanticidio, si así se lo puede denominar: el emperador celestial Jun era el padre de los diez soles (según el mito que veremos más adelante), y entregó a Yi el Arquero el arco para derribar a los soles que estaban abrasando el mundo, es decir, a sus propios hijos.

En cualquier caso, Yi quedó destacado por los mitos como un maestro arquero superior al resto de los humanos. Tanto en las *Analectas* de Confucio como en el *Libro del maestro Guan* se dice de él que era «un arquero excelente»[338]. El maestro Mo[339] le atribuye la invención y primera fabricación del arco, y Mencio considera que «sus enseñanzas consistieron en la maestría en el tiro al arco»[340]. Todo esto prueba la vitalidad del mito a lo largo de varios siglos antes de nuestra Era, y prueba igualmente que el mito probablemente existía antes de la época de Confucio, antes del siglo VI a.n.e.

Ahora que ya hemos comprendido razonablemente bien el mito, es hora de regresar a las preguntas que nos hacíamos al comienzo y tratar de contestarlas, con la intención de, así, dibujar un cuadro más completo de los

personajes principales y de los motivos mitológicos involucrados en los episodios protagonizados por Yi. ¿Por qué había diez soles en el mundo? Y ¿quiénes eran los cuervos que había en cada sol, que cayeron abatidos por las flechas de Yi?

Dicen los mitos:

«Más allá del Mar del Sureste, por donde pasan las aguas del Gan, está el país de Xihe. Hay allí una mujer que se llama Xihe y que lava los soles en el lago Gan. Es la mujer del emperador Jun, la que parió a los diez soles»[341] [7-4]. (Ilustración 7-2).

«Debajo está el estanque Tang, y en dicho estanque hay una morera: es donde se lavaban los diez soles. Se encuentra al norte de los Hombres Dientesnegros. El árbol, enorme, crece en medio del agua. En sus ramas bajas hay nueve soles, y, en sus ramas altas, queda un sol más»[342].

Ilustración 7-2. Xihe, la madre de los soles, que eran diez, lavando a éstos en el estanque del que salían cada mañana. Tinta y papel, dinastía Qing.

Estos dos últimos fragmentos, cuya puesta por escrito está datada tentativamente en el siglo I a.n.e. por Anne Birrell[343], permiten ir completando el mito. Xihe, personaje femenino y mujer del emperador celestial Jun, era la madre de los soles, de *diez* soles, a los que lavaba en el mencionado lago Gan, en medio de cuyas aguas crecía una enorme morera; en las ramas bajas había nueve soles y en sus ramas altas, uno más.

Contamos también con dos mitos que narran más claramente la relación que había entre los cuervos y los soles, datados en el siglo II a.n.e. y en el siglo I n.e., respectivamente:

«En el sol vive un pájaro»[344] [7-5].

«En el sol hay un cuervo de tres patas»[345] [7-5] (ilustraciones 7-3, 7-4 y 7-5).

La suma de todos estos mitos arroja como resultado que en cada sol había un cuervo de tres patas. En la dinastía Han anterior, se creía que el sol iba hasta las aguas del susodicho estanque a bañarse y luego subía por las ramas

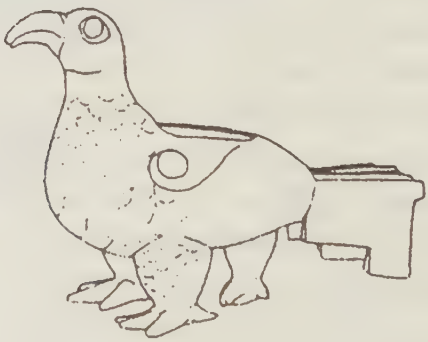


Ilustración 7-3. Figurita en cobre de la dinastía Zhou occidental. Como puede verse, el motivo mitológico del pájaro de tres patas ya era conocido entonces.

Ilustración 7-4. Bajorrelieve de la dinastía Han que representa un pájaro de tres patas en el sol.

de la morera: aquel preciso momento en el que el sol comenzaba a trepar por las ramas bajas del árbol gigante recibía el nombre de «la claridad vespertina». A continuación, el sol llegaba hasta las ramas altas de la morera, momento que recibía el nombre de «la luz de la mañana», y, luego, comenzaba su recorrido separado del árbol. A partir de entonces, el astro sobrevolaba distintos lugares del mundo y, al anochecer, volvía al agua, a la gran extensión acuática que se situaba junto al monte Meng. Desde ahí, el ciclo se repetiría desde sus inicios cada día: ida al estanque Tang, baño, ascenso por las ramas de la morera, y así sucesivamente[346].

Si pudiera resultar interesante añadir que este mito de las etapas que recorría el sol, que quedó puesto por escri-

Ilustración 7-5. Bajorrelieve de la dinastía Han en el que la figura del sol y la del pájaro están totalmente unidas.

Ilustración 7-6. Tela funeraria del período de los Reinos Combatientes, en color rojo sobre fondo negro. Vemos dos árboles con soles y pájaros encima y, entre los árboles, la figura central de otro pájaro enorme atravesado por una flecha con su cordel. Junto al árbol de la derecha, en el suelo, aparece la figura del Arquero con su arco.

to en el siglo II a.n.e. y que probablemente era anterior a dicho siglo, seguía vivo tres siglos después, cuando continuaba diciéndose que «el sol sale por la morera»[347], más interesante resultará *ver* el mito en vez de leerlo, *contemplarlo* tal como lo imaginaron en la época. Podemos hacerlo gracias a una bandera funeraria pintada que data de los Reinos Combatientes (ilustración 7-6) y a varios bajorrelieves funerarios de la dinastía Han que se han exhumado, donde aparece Yi el Arquero disparando sus flechas a los soles y los cuervos mientras éstos están subiendo por la morera (ilustraciones 7-7 y 7-10), es decir, en el instante en que están empezando a surcar el cielo.

Las versiones del mito de los soles y la sequía universal que hemos visto hasta el momento hablan, por regla

Ilustración 7-7. Bajorrelieve funerario de la dinastía Han posterior. Yi el Arquero (esquina superior izquierda) flecha los soles-pájaros nada más abandonar la morera gigante.

general, de cómo los diez soles ponían en peligro la vida de los pueblos de la tierra, sin concretar quién o a qué pueblos. Pero hay una excepción a esta regla: Nüchou. Nüchou es un personaje femenino cuya muerte, causada por el calor de los diez soles, se narra independientemente:

«He aquí el cadáver de Nüchou, quien murió quemada por los diez soles cuando estaba viva. Está al norte del País de los Hombres. Con la mano izquierda se está tapando la cara. Los diez soles se quedaron quietos, arriba. Ella vivía en ese monte»[348] [7-6].

«Es una persona. Lleva ropas verdes y con las mangas se tapa la cara. Se trata del cadáver de Nüchou»[349] (ilustraciones 7-8 y 7-9).

Ambos fragmentos, que probablemente fueron puestos por escrito en el siglo I a.n.e. y en el I n.e., respectivamente, hablan de una misma figura mitológica, de una mujer que se quedó al sol y murió en consecuencia. Algunos investigadores han relacionado esta actitud de exponerse al sol con el rito que solían celebrar las maestras de ceremonias (*wu*) cuando había sequía y se deseaba que ésta ter-

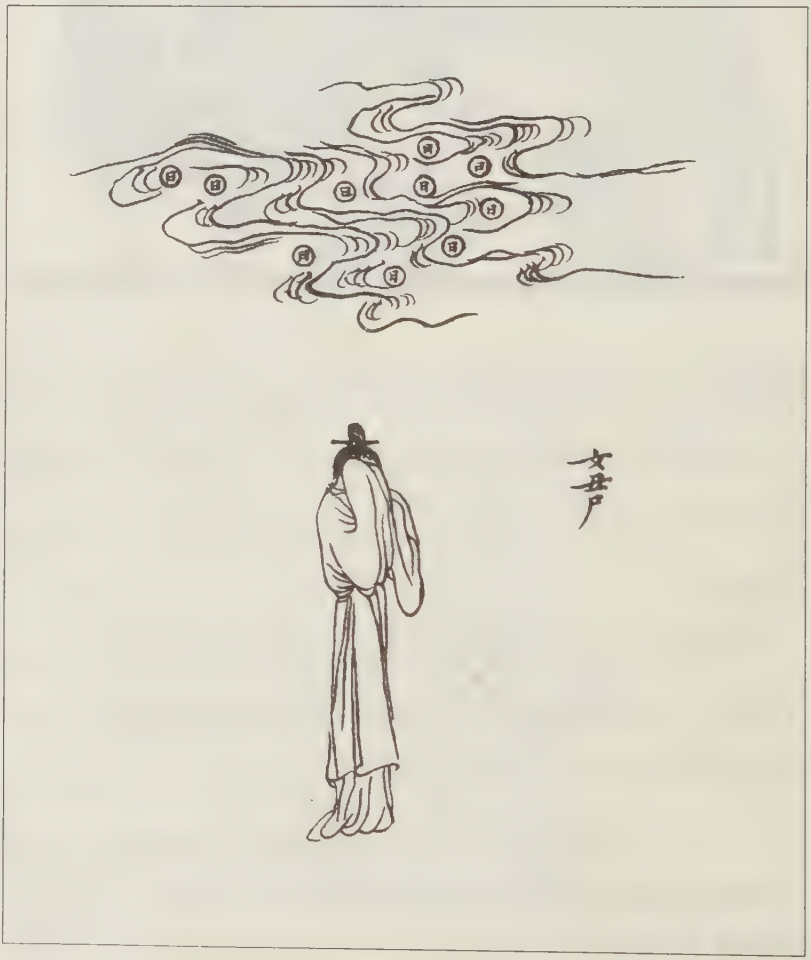


Ilustración 7-8. Nüchou, protegiéndose del calor que despiden los diez soles en el firmamento. Tinta y papel, dinastía Qing.

minara. Según Chen Mengjia, tal rito en busca del final de la sequía se celebraba ya en la dinastía Shang, pues los «textos en huesos» de que hablábamos en la página 20 y siguientes así lo atestiguan[350], y continuó celebrándose en las dinastías siguientes, tal como lo ha confirmado Edward H. Schafer al mostrar cómo había danzas que, realizadas con el auspicio imperial por mujeres oficiantes, tenían

Ilustración 7-9. Nüchou protegiéndose la cara de los diez soles. Tinta y papel, dinastía Ming.

por principal objetivo el traer la lluvia tanto en la dinastía Zhou como en las siguientes, hasta la Ming (siglos XIV-XVII). Dicho rito adoptó diversas modalidades a lo largo de las dinastías, pero en todas ellas la mujer o las mujeres encargadas de acabar con la sequía se exponían al sol en una danza ritual, a veces totalmente desnudas y a veces sólo parcialmente[351]. De ahí que algunos especialistas[352] hayan visto en la exposición suicida del personaje mitológico de Nüchou ante los diez soles el intento de una oficiante de ritos que quiso contrarrestar la catástrofe, pues los chamanes eran precisamente aquellas personas que tenían la capacidad y la sabiduría necesarias para transformar y dominar el mundo[353], eran aquellos humanos que tenían el poder y el cometido concreto de aplacar y mitigar el caos y las catástrofes naturales que se cernían sobre el mundo, tal como ha mostrado recientemente Gilles Boileau[354].

De ser acertadas estas apreciaciones sobre el personaje de Nüchou, el mito habría contado que el emperador Yao habría recurrido a Yi el Arquero después de haber comprobado que la fuerza y los poderes de la oficiante Nüchou no habían sido suficientes para detener la sequía universal, ya que los soles la habían matado de calor.

La muerte de Yi el Arquero fue objeto de distintos mitos. Según la versión de Mencio, segundo gran pensador confuciano y proclive a la historización de los mitos, Yi murió asesinado por Fengmeng, el segundo arquero mejor del mundo, pues Fengmeng deseaba ser el mejor arquero del mundo, sin competidor posible[355]. Según otra versión, de autores en principio menos dados a la

manipulación de los mitos, Yi «murió a golpes de estacas hechas con madera de melocotonero»[356] [7-7].

Una vez muerto, Yi, fue divinizado en calidad de dios llamado Zongbu:

«Por haber librado al mundo de aquellos ataques, pasó a considerársele Zongbu»[357].

A decir verdad, no estaba claro ya para los eruditos de la dinastía Han como Gao You qué tipo de dios era Zongbu. Para dicho autor, «Zongbu» podía referirse bien a un dios que recibía culto cuando se hacía ofrendas a los terrenos de sembradío, bien a una divinidad que recibía el nombre de Señor de los Destinos (Siming)[358], quien tenía el cargo de asegurarse de que la vida de las personas concluyera en el momento exacto que el Cielo había fijado para ello.

El hecho es que, a su muerte, Yi el Arquero pasó a formar parte de la pléyade de héroes mitológicos que, por haber conseguido grandes beneficios para la humanidad, fue considerado un dios receptor de cultos privados en los lararios, tal como lo dejó constatado por escrito el ya mencionado Gao You en la dinastía Han posterior. Pero dejamos el tema de los cultos que se realizaban a Yi el Arquero bajo su nueva personalidad divina y otras interesantes supervivencias e incursiones del personaje mitológico, transfigurado, en otras esferas de la civilización china, como la literatura y los rituales religiosos estatales, para la Tercera Parte de este libro (pp. 419-428). Veremos entonces cómo se celebraban rituales auspiciados por el emperador y el Estado en los que Yi el Arquero podría haber tenido un papel prota-

Ilustración 7-10. Yi el Arquero, de pie en la esquina superior derecha, flechando a los soles-pájaros. Bajorrelieve funerario, dinastía Han posterior.

gonista, y cómo aparece en distintas obras en prosa de la dinastía Ming bajo el nuevo aspecto de un militar llamado Zhong Kui que vence a los espíritus malignos.

人天土水火白青東西

8
Mitos del Emperador Amarillo

El Emperador Amarillo (Huangdi) es una figura central de la civilización china. A partir de determinado momento de la historia, fue considerado padre de la raza amarilla. Aparecía ya en los mitos anteriores a la dinastía Han, caracterizado esencialmente como un dios guerrero que entraba en batalla con la intención de traer la paz al mundo y de eliminar los males de la tierra[359]. En dichos mitos, su importancia es equiparable a la de otros tres emperadores con los que conformaba un grupo unitario de figuras celestiales, es decir, con el Rojo, el Azul y el Blanco, de quienes hablaremos más adelante.

Pero, a partir de la dinastía Han, el Emperador Amarillo recibió un trato preferente en comparación con los recién mencionados emperadores celestiales y fue convertido en una divinidad que era capaz de corregir «cualquier desorden que hubiera en el mundo»[360], fue convertido en el emperador celestial más poderoso de todos los

que conformaban el grupo; en la figura que engendraría al pueblo chino, y, en fin, en el dios más poderoso de los que habitaban el Cielo, amante de la paz, justo monarca y fundador de una larga prosapia llena de egregias figuras mitológicas, entre las que cabe destacar al Emperador Negro y al emperador Ku, como veremos con más detalle más adelante (p. 257).

Los motivos mitológicos y las leyendas que hay tanto sobre el Emperador Amarillo como sobre los personajes relacionados con él y sobre cómo era el mundo bajo su reinado fueron creciendo vertiginosamente a partir de la dinastía Han, de modo que la figura del Emperador Amarillo terminó convirtiéndose en, probablemente, la figura más polifacética de la mitología china antigua, como se comprueba al leer los mitos en que participó directa o indirectamente[361]. Pero, en sus orígenes, no era sino un emperador celestial más dentro de un grupo de cuatro.

Por otra parte, los taoístas hicieron de él una divinidad a la que rindieron culto y veneración, y a la que atribuyeron numerosas artes y determinados saberes típicos del taoísmo de la dinastía Han y siguientes, como eran los saberes necesarios para volverse inmortal. La gran proliferación de leyendas de corte taoísta en torno a nuestra figura fue pareja y reflejó esta conversión del Emperador Amarillo en una gran divinidad por parte del taoísmo, conversión que terminaría con la identificación del personaje mitológico con la corriente taoísta. Prueba de ello son, por poner solamente un par de ejemplos, obras como el *Libro interior del Emperador Amarillo*, un clásico sobre medicina de inspiración taoísta[362], o el nombre que comenzó a

emplearse a partir de la dinastía Han para llamar al taoísmo: Huanglao, donde «huang» estaba tomado del nombre en chino del Emperador Amarillo (*Huang*di) y «lao» aludía al creador del taoísmo filosófico, *Laozi*, o maestro *Lao*, de modo que el compuesto resultante —Huanglao— era una marca inequívoca de la escuela taoísta, una escuela que se llamaba «la escuela del [Emperador] Amarillo y [del maestro] Lao».

Tal vez el episodio mitológico fundamental en que participó el Emperador Amarillo y del que, además, nos han llegado más detalles, sea el de la primera guerra universal que tuvo que librar para defenderse de Chiyou y sus huestes agresoras. Recordemos que dichos detalles han hecho de esta guerra uno de los mitos que cuentan con una mayor cantidad de personajes secundarios entremezclados, como son, del lado del Emperador Amarillo, el dragón Ying, Kui, Fenghou, la Mujer Negra y la diosa de las sequías llamada Ba, y, del lado de Chiyou, los Chimei y las deidades de la lluvia y el viento. Dado que la guerra ya ha sido descrita anteriormente (pp. 181-193), nos limitamos ahora a remitir allá al lector.

Otro de los mitos bélicos que protagonizó el Emperador Amarillo tiene de principal motivo mitológico la lucha fratricida a modo de castigo por el mal comportamiento del hermano menor. Del mito que traduciremos a continuación, que tomamos de *Nuevos documentos* (dinastía Han), se deduce que los dos dioses involucrados en él, es decir, el Emperador Amarillo y el Emperador del Fuego, poseían el mundo a partes iguales antes de la batalla:

«El Emperador Amarillo era hermano mayor del Emperador del Fuego. Éste no obraba con rectitud, de modo que el Emperador Amarillo lo mató en la zona salvaje de Zhuolu. Las alabardas flotaron en la sangre derramada. El Emperador Amarillo mató al Emperador del Fuego y unificó los terrenos de éste con los suyos, y desde entonces gobernó en el mundo entero»[363] [8-1].

Aunque el registro escrito del mito que acabamos de traducir date de la dinastía Han, el mito en sí, sin duda, era anterior a dicha dinastía, pues también lo encontramos en *Los anales del caballero Lü*, del siglo III a.n.e. Dice así:

«Lucharon tantas veces que el Emperador Amarillo y el Emperador del Fuego empezaron a utilizar Agua y Fuego [en la batalla]»[364] [8-2].

Una variante del mito ofrece algunos detalles sobre las armas que emplearon los hermanos en la guerra; se encuentra en el *Libro del maestro Huainan*, del siglo II a.n.e. En dicha versión, el resultado de la contienda sigue siendo la victoria del Emperador Amarillo:

«El Emperador del Fuego atacó al Emperador Amarillo con fuego; he ahí la razón de que éste atrapara a aquél»[365] [8-2].

Para terminar con el mito de la guerra fratricida convendrá aportar una versión en la que se describe con cierto detalle la composición de los ejércitos que batallaron a favor de cada hermano. Cada ejército estaba compuesto por animales diversos, unos fácilmente identificables más allá de las fronteras del mundo no mitológico y otros enteramente pertenecientes a la mitología,

que eran los cuadrúpedos *chu* y las aves *he*. Los *chu* eran un híbrido de gato montés y persona, como se lee en varios mitos; el primero de ellos, tomado de *Relación de las cosas del mundo*, de Zhang Hua († 300), los describe así: «Los hombres *chu* habitan en la parte llamada Jianglin. Son una clase de hombres que saben transformarse en tigres (aunque hay quien sostiene que son una clase de tigres que sabe transformarse en hombres), que gustan de vestir ropas bastas de color lila y que carecen de talón»[366]; el segundo mito fue escrito por Guo Pu (siglo III): «Actualmente existen los tigres *chu:* son más grandes que los perros y tienen unas rayas parecidas a las de los gatos monteses». Por su parte, las aves *he* también fueron objeto de un mito que dice: «Son una especie de faisán que lucha hasta la muerte», según anotó Zhang Luo al «Poema al espíritu del río Shang» de Sima Xiangru, recopilado en *Antología de literatura.*

Una vez aclarado qué animales formaban filas en uno y otro ejército, veamos la versión escrita del mito que se halla en el *Libro del maestro Lie:*

«La guerra entre el Emperador Amarillo y el Emperador Fuego ocurrió en la zona sin cultivar de Banquan. La vanguardia estaba compuesta por osos negros, osos pardos, lobos, leopardos, tigres y cuadrúpedos *chu,* y volando iban también, como banderas al viento, las águilas reales, las *he,* los azores y los milanos»[367] [8-3].

Otra versión del mismo mito, fuertemente historizada y racionalizada, puesta en boca de Confucio, nos ofrece una descripción bastante completa de la vida y obras del Emperador Amarillo desde su nacimiento, in-

cluyendo la batalla con su hermano el Emperador del Fuego, que aquí es llamado Emperador Rojo (Chidi). Por supuesto, hay una altísima probabilidad, por no decir una total certeza, de que las palabras de Confucio sean apócrifas. La versión está tomada del *Libro de los ritos de Dai el anciano*, del siglo I a.n.e.:

«Dijo Confucio: "El Emperador Amarillo era hijo de Shaohao y tenía de sobrenombre Xuanyuan. Al nacer, ya era extremadamente inteligente. En sus primeros meses, sabía hablar. En sus primeros años, sabía hacer las tareas del hogar perfectamente. Crecía, y era sincero e inteligente. Se hizo adulto, y era sabio y preclaro. Rigió los cinco *qi*, estipuló las cinco medidas, cuidó de los cinco pueblos de hombres y midió los cuatro puntos cardinales. Adiestró a los osos negros, los osos pardos, los lobos, los leopardos y los tigres, y con ellos luchó contra el Emperador Rojo en la parte despoblada de Banquan. Luchó tres veces y sólo entonces consiguió la victoria. Estipuló el uso de las vestimentas de cintura para arriba de color amarillo, de cinturón por encima de dichas vestimentas..."»[368] [8-4].

El tercer mito guerrero en que se vio involucrado nuestro personaje relata, al igual que los anteriores, su intervención armada a causa de los desmanes que cometían otros personajes, que en este caso fueron los cuatro emperadores celestiales. Para mejor comprender el mito en sí, será bueno presentar antes a dichos emperadores. Tal vez el mito más completo en torno a éstos, como grupo, sea el que se conserva en el *Libro del maestro Huainan* (siglo II a.n.e.), ya que refleja nítidamente quiénes

eran esos emperadores, cómo estaba repartido el poder entre ellos, cómo cada uno imperaba en una parte del universo y cómo cada cual tenía bajo sus órdenes a un «ministro» o ayudante que llevaba un objeto identificador inconfundible y regía sobre una estación del año.

También será prudente aclarar que la repartición del mundo que hace el mito se hace en base a un determinado sistema de pensamiento llamado el sistema de los Cinco Elementos o las Cinco Fases universales. Según este sistema de pensamiento, cuya complejidad no nos permite dar ahora una explicación pormenorizada, el universo y sus partes estaban en constante cambio y mutación. Estas transformaciones no eran caóticas, ni arrítmicas, ni imprevisibles, sino que seguían un ciclo, un esquema, un patrón. Este patrón tenía cinco fases sucesivas, de modo que la primera fase conducía a la segunda, ésta a la tercera, y así sucesivamente. Las cinco fases estaban simbolizadas por cinco elementos tomados de la Naturaleza, a saber, la Madera, el Fuego, la Tierra, el Metal y el Agua.

El Metal simbolizaba a las sustancias sólidas y duras. La Madera, a los árboles y las plantas, es decir, a la vegetación y, por ende, a la capacidad de generar vida. El Fuego, a todo lo que tuviera capacidad de emitir calor. La Tierra, al suelo que pisamos, al cuerpo terrestre en sí, y, en fin, el Agua simbolizaba a lo que fluía, a los líquidos en general.

El elemento de la primera fase se transformaba en el de la segunda, éste en el de la tercera, y así sucesivamente, hasta volver al principio, a la primera fase, y continuar

cíclicamente hasta el infinito. Un árbol (Madera) era transformado en fuego (Fuego) al arder, luego se transformaba en ceniza, que se endurecía y convertía, con el paso del tiempo y la participación del endurecimiento, en piedras (fase de Metal), y de los metales y minerales manaban líquidos (Agua)[369].

Cada una de estas cinco fases estaba asociada a cada uno de los cinco puntos cardinales del universo, de modo que el agua se asociaba al Norte, el fuego al Sur, la tierra al Centro, el metal al Occidente y la madera al Oriente. Además, cada fase y cada punto cardinal estaban asociados permanentemente a un color; por ejemplo, el Norte y el Metal se correspondían con el negro, y el Sur y el Fuego con el rojo, y así sucesivamente. Estas correspondencias no paraban ahí, sino que continuaban y abarcaban las cinco notas musicales, los cinco animales, las cinco estrellas del firmamento y los cinco días de la semana y, como se ve a continuación, las estaciones del año, quedando cada una de ellas bajo la responsabilidad y el gobierno de un emperador celestial distinto.

Explicado esto, traduzcamos el mito de los cinco emperadores:

«El Oriente era la Madera y su emperador, Taihao [el Emperador Azul], cuyo ayudante era Jumang (ilustración 8-1); llevaba un compás en la mano y gobernaba la Primavera [...]. El Sur era el Fuego y su emperador, el Emperador del Fuego, cuyo ayudante era Brillo-Rojo (Zhuming); llevaba una balanza en la mano y gobernaba el Verano [...]. El Centro era la Tierra y su emperador, el Emperador Amarillo, cuyo ayudante era el Señor del

Ilustración 8-1. Jumang, con garras de ave, montado sobre dos dragones celestiales. Tinta y papel, dinastía Ming.

Suelo (Houtu); llevaba una soga en la mano y gobernaba sobre los cuatro puntos cardinales [...]. El Oriente era el Metal y su emperador, Shaohao [el Emperador Blanco], cuyo ayudante era Recolector de Cosechas (Rushou); llevaba una regla en la mano y gobernaba el Otoño [...]. El Norte era el Agua y su emperador, el emperador Zhuanxu; cuyo ayudante era Negro-Oscuro. Llevaba una balanza y gobernaba el Invierno»[370] [8-5].

Ahora que sabemos algo más sobre los cinco emperadores celestiales, podremos comprender mejor el mito que relata la tercera victoria bélica sobre cuatro de ellos por parte del Emperador Amarillo, del emperador ce-

lestial «que gobernaba sobre los cuatro puntos cardinales», es decir, sobre los demás emperadores y sobre el universo entero. Lo encontramos en la obra *Las mil historias del maestro Jiang*, hoy perdido y atribuido a Jiang Qi, autor del período de Tres Reinos (221-280). El lector comprobará cómo el mito refleja una clara división del universo en dos partes, la de arriba para los dioses y la de abajo para los hombres, y cómo muestra que el estado del mundo de abajo dependía del estado del mundo de arriba, cómo el mundo celestial influía poderosamente en el humano. Antes de traducirlo, convendrá aclarar una expresión que aparece en él, la que dice: «Los señores pierden sus señoríos y sus ministros se casan otra vez». Esta frase se comprenderá cabalmente si recordamos que se consideraba una falta de moral y fidelidad absolutas el que un ministro cambiara de señor: «Igual que una mujer honesta no se casa con dos hombres, un ministro fiel jamás sirve a dos señores», dice una cita de algún autor de la Antigüedad cuyo nombre no especifica Yuan Ke[371].

Dice el mito:

«En los orígenes, el Emperador Amarillo nutría su energía vital, amaba al pueblo y detestaba la guerra y las armas. Los cuatro emperadores, que tenían su punto cardinal, su color y su sobrenombre, se confabularon contra aquél y le atacaron desde las fronteras día y noche, calados los yelmos y puestas las corazas. El Emperador Amarillo se lamentó, diciendo: "Cuando arriba se desestabilizan los monarcas, abajo se desasosiega el pueblo, los señores pierden sus señoríos y sus ministros se casan otra

vez. La raíz de todos estos males, ¿no está en tolerar a estos bandidos? Hoy día me ocupo de que crezca el pueblo y vienen estos cuatro bandidos queriendo ponerse al mando de mis tropas".

»En consecuencia, el Emperador Amarillo ordenó que se levantasen barricadas de tierra para contener a los cuatro emperadores»[372] [8-6].

El cuarto y último mito en el que el Emperador Amarillo aparece como guerrero también narra una acción defensiva por parte de éste. Como se verá, la violencia que emplea nuestro emperador celestial no es una violencia gratuita ni inmotivada, sino justificada, en defensa propia. El mito, de trama sencilla, incluye un personaje llamado Xingtian y apodado «el Incompleto».

Dicho nombre ha planteado dudas a los especialistas, pues no aparece escrito bajo la forma de Xingtian en las dinastías Jin, Tang y Song por autores de la talla del recién mencionado poeta Tao Yuanming, del también poeta y erudito Guo Pu o del narrador Duan Chengshi (¿?-863), sino bajo la forma de Xingyao. La segunda parte de este nombre, Xing*yao*, da la idea de «muerte prematura», lo que reflejaría muy bien la historia del personaje[373]. Nótese, por lo demás, que las grafías chinas de ambos nombres se diferencian solamente en la inclinación del trazo horizontal superior del segundo ideograma: Xingtian 形天, que significaría «El Castigado por el Cielo» o «El Formado por el Cielo», y Xingyao 形夭, es decir, «El Castigado con Muerte Prematura». Una tercera opinión, la del mitólogo Yuan Ke, sostiene que el nombre significa simplemente «decapitar» o «el decapitado»[374].

El mito, conservado en un capítulo del *Libro de los montes y los mares,* cuya fijación final por escrito probablemente data del siglo I a.n.e., nos cuenta:

«En dicho lugar, Xingtian luchó contra el Emperador [Amarillo] para ser un dios, y el Emperador Amarillo le cortó la cabeza, y la enterró en el monte Changyang. Usando sus pezones a modo de ojos y su ombligo a modo de boca, retomó su hacha y su escudo, y los blandió más»[375] [8-7] (ilustración 8-2).

Ilustración 8-2. Xingtian, el decapitado que quería luchar más. Tinta y papel, dinastía Ming.

No ha resultado fácil a los especialistas explicar el motivo y el objeto de los movimientos de Xingtian una vez decapitado. Rémi Mathieu opina que el término se refería a una danza y que, en consecuencia, el propósito de continuar moviéndose por parte de Xingtian no debería interpretarse como signo de que deseó seguir luchando, sino como señal de que celebraba la victoria y demostraba alegría, pues «la danza que se hace con un escudo y un hacha es una danza de la victoria sobre las fuerzas del mal»[376]. Ahora bien, ¿qué victoria podía celebrar un perdedor? De otro modo lo interpretaron algunos autores chinos de la Antigüedad, como los citados Tao Yuanming y Guo Pu, para quienes los movimientos que hizo Xingtian con las armas revelaban su tesón, su intención de continuar la lucha más allá de la muerte; lo cual contribuyó a que el personaje fuera convertido en un héroe, en un símbolo de la tenacidad inagotable, del coraje y el tesón. Tao Yuanming, por ejemplo, dedicó un verso a nuestro personaje que dice: «Su espíritu tenaz jamás morirá».

Cambiemos de tercio. Otra faceta del Emperador Amarillo muy destacada por los mitos es la de figura que impartía justicia, que solía consistir menos en premios que en castigos merecidos; era una justicia punitiva. En el *Libro de los montes y los mares* leemos el primer mito al respecto, donde aparecen dos seres —Gu y Qinpei— que, por haber asesinado a un tercero —Baojiang—, fueron castigados con la pena capital por el Emperador Amarillo. Fue puesto por escrito hacia finales de la dinastía Zhou es decir, hacia el siglo III a.n.e.:

Ilustración 8-3. Gu, el asesino ajusticiado. Tinta y papel, dinastía Ming.

«A cuatrocientos veinte *li* más hacia el noroeste está el monte Zhong, cuyo hijo se llama Gu; tiene éste una figura con cara de persona y cuerpo de dragón, y es quien, con Qinpei, mató a Baojiang en la ladera sur del monte Kunlun (ilustración 8-3). En consecuencia, el Emperador Amarillo los ajustició en Yaoya, por la ladera este de dicho monte Zhong, y Qinpei se transformó en un ave *e*, cuyo cuerpo tiene una forma semejante a la del águila real, pero con dibujos negros, blanca la cabeza, rojo el pico, garras de tigre y una voz que suena como el graznido de los cisnes salvajes; verla augura la guerra. Gu se metamorfoseó en un ave *jun*, que tiene el cuerpo con una forma semejante a la de los milanos, pero con las patas rojas, el pico recto, las rayas amarillas, la cabeza blanca y una voz que suena como el graznido del cisne; verla augura gran sequía en la comarca»[377] [8-8].

El segundo mito de la misma clase tiene por personajes secundarios a Erfu y a Wei, de una parte, y a Zhayu de la otra. Nada sabemos de Wei, y de Erfu nos consta que «era un dios [...] con rostro de persona y cuerpo de serpiente»[378] [8-9]. El mito está conservado en el *Libro de los montes y los mares:*

«El ayudante de Erfu se llamaba Wei. Juntos mataron a Zhayu. En consecuencia, el Emperador Amarillo confinó a aquél en el monte Shushu, con el pie derecho encadenado a un tronco de árbol y las manos atadas a la espalda usando su cabello a modo de cuerda, aherrojado así a un árbol en dicho monte»[379] [8-10] (ilustración 8-4).

Ilustración 8-4. Erfu, el criminal que fue castigado por el Emperador Amarillo, atado al árbol con sus propios cabellos, que le llegan hasta el tobillo derecho. Tinta y papel, dinastía Ming.

En la misma obra se ha recogido una interesante variante de este mito: el mito del intento de resucitar a Zhayu. En él se describe cómo los conocedores de las «artes» y las medicinas intentaron revivificar al asesinado haciendo uso de sus capacidades «de coger el aire de muerte y expulsarlo, de hacer peticiones y de ha-

cer revivir a las personas», como decía Guo Pu en una nota al *Libro de los montes y los mares*[380]. Cuando el texto que presentamos a continuación dice «para expulsarlo», se está refiriendo a expulsar del cadáver el «aire de muerte», pues era lo que causaba la muerte al cuerpo, y, así, devolverlo a la vida:

«Hacia el oriente de la bestia Abierto Resplandor están el chamán Peng, el chamán Di, el chamán Yang, el chamán Lu, el chamán Fan y el chamán Xiang, que son los que llegaron hasta donde estaba el cadáver de Zhayu con plantas de la inmortalidad en la mano para expulsarlo. Zhayu tenía cuerpo de serpiente y rostro de persona, y había sido muerto por Erfu y su ayudante»[381] [8-11].

No todos los mitos de Zhayu coinciden enteramente con el que acabamos de ver. Por ejemplo, en otro lugar del *Libro de los montes y los mares* leemos el siguiente mito:

«Ese cuadrúpedo cuya forma recuerda a la de los vacunos, pero que tiene el cuerpo colorado, la cara de persona y cascos de caballo, se llama Zhayu. Suena su voz a llanto de recién nacido y come personas»[382] [8-12].

Uno de los mitos más reveladores en torno al Emperador Amarillo es el del lugar en la tierra al que solía descender. Dicho lugar no era otro que el monte (o montes) Kunlun, lugar profusamente descrito en diversas obras de la Antigüedad, del que no hablaremos aquí, pues lo hacemos en la parte dedicada a los lugares mitológicos más destacados; remitimos al lector a las páginas 386-396 para leer los mitos completos sobre dicho lugar.

Poco sabemos del aspecto físico del Emperador Amarillo, salvo lo que nos deja entrever un episodio del *Libro del maestro Shi*, atribuido a Shi Jiao (Reinos Combatientes). No se trata de un fragmento que describa explícitamente al Emperador Amarillo, sino de un episodio del que se puede *deducir* el aspecto que se suponía que tenía éste. Convendrá advertir que el fragmento en cuestión lanza en realidad un ataque contra lo mitológico, propone una evemerización del Emperador Amarillo; puesto que ya examinábamos arriba este tipo de racionalizaciones (pp. 119-121), ahora nos limitaremos a traducir la frase clave en cuestión:

«Zi Gong preguntó: "¿Es verdad que el Emperador Amarillo de la Antigüedad tenía cuatro caras?"[383]».

La deducción es obvia: en la Antigüedad se consideraba que el Emperador Amarillo tenía cuatro caras. Pero a esta descripción verbal podemos sumar algunas descripciones visuales de nuestra figura existentes en forma de bajorrelieves funerarios de la dinastía Han posterior. Por ejemplo, en el panteón de Wu Liang hallamos un hermosísimo retrato de perfil del Emperador Amarillo, con una inscripción lateral donde se rememoran algunos de sus logros. La inscripción dice: «El Emperador Amarillo: Hizo muchos inventos, inventó las armas, los pozos en los terrenos de regadío, el vestir con ropas colgantes, la construcción de los palacios y las viviendas»[384] [8-13].

Decíamos al comienzo que el Emperador Amarillo fue una figura mitológica creciente, es decir, que fue acumulando rasgos, generando mitos y multiplicando fa-

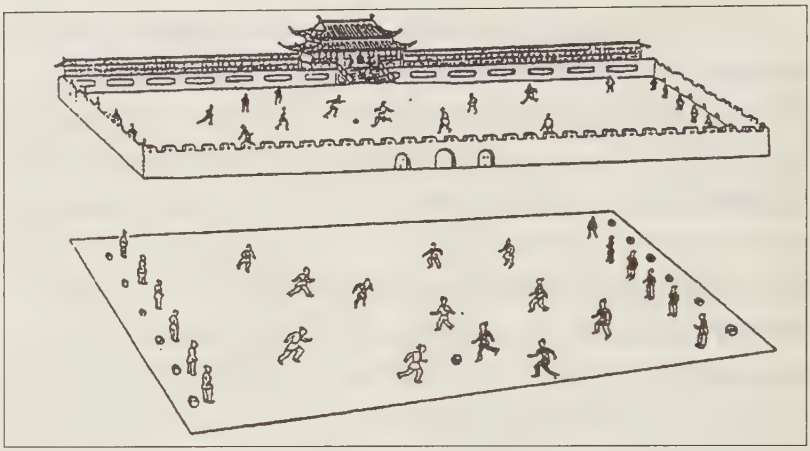
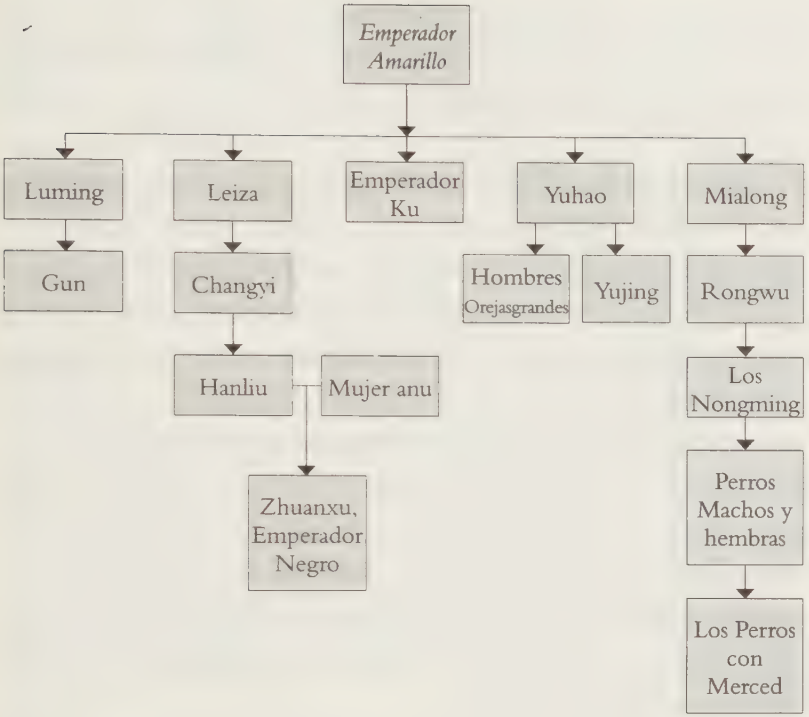


Ilustración 8-5. Ilustración sobre papel de un partido de fútbol en tiempos de la dinastía Han. El balompié constituía uno de los ejercicios físicos más importantes para el entrenamiento físico de los soldados durante dicha dinastía.

cetas a medida que pasaban las dinastías. Una de las facetas que más se enriqueció fue la de inventor, la de hacedor y creador. Dado que las atribuciones de muchos inventos a nuestra figura son notablemente tardías, aquí nos limitaremos a mencionar algunas de ellas con la única intención de mostrar lo polifacético de dicho personaje. Se le atribuyó la invención del carro y el barco, del techo para las viviendas, de cocinar los cereales antes de comérselos, de los recipientes para cocinar los cereales y del juego del balompié, cuya práctica como entrenamiento físico militar data al menos de la dinastía Han posterior (ilustración 8-5). Además, se le atribuyó el haber ordenado y amparado la invención de la escritura por parte de Cang Jie, de las cotas de malla para la guerra y de las partituras[385].

La prosapia del Emperador Amarillo también fue enormemente numerosa. A título orientador, presentamos el siguiente esquema basado en los mitos del *Libro de los montes y los mares*:



Para concluir con este repaso a la compleja figura del Emperador Amarillo quisiéramos traer a colación, a título de ejemplo, algunos mitos que reflejan su perfil taoísta y, dentro de ésta, su relación con aquella consecución de la inmortalidad que tanto persiguieron los taoístas desde la dinastía Han hasta la Tang, especialmente. El Emperador Amarillo consiguió la inmortalidad precisamente por haber seguido el método que tanto siguieron numerosos adeptos del taoísmo: la alquimia, la ingestión de la medicina de la inmortalidad fabricada por ellos mismos en los montes del modo y manera en que nos lo relata y describe el filósofo Ge

Hong (254-334) en *El maestro que abrazó la simplicidad*. En *Historia general*, una obra varios siglos más antigua que la recién mencionada (siglos II-I a.n.e.), encontramos este mito:

«El Emperador Amarillo fundió un caldero trípode en el monte Jing con cobre que había cogido del monte Shou. Terminado el trípode, descendió un dragón de largas barbas a por el Emperador Amarillo. Éste se montó en el dragón y más de setenta ministros suyos de Palacio se montaron tras él, y el dragón empezó a ascender, a irse de allí. Los ministros menores que no habían podido montarse se aferraron a los pelos de las barbas del dragón, pero algunos pelos se desprendieron y cayeron al suelo, haciendo caer al suelo también el arco del Emperador Amarillo. Las gentes del pueblo todas, con la mirada a lo alto, vieron cómo el Emperador Amarillo ascendió a los cielos»[386] [8-14].

La siguiente versión que traducimos, recogida en *Anotaciones sobre el pasado y el presente* de la dinastía Jin, aclara mucho más el porqué de la ascensión a los cielos del Emperador Amarillo: por haber ingerido la medicina de la inmortalidad. Esta aclaración es sin duda necesaria para nosotros, pero no lo era para los lectores chinos de la Antigüedad, pues éstos comprendían claramente que la fundición de un caldero trípode de bronce en lo apartado de las montañas no podía tener otro fin que el de preparar en él la susodicha medicina. El mito, puesto por escrito en la dinastía Jin, dice así:

«Se dice que el Emperador Amarillo fabricó la medicina en el monte Zaoguang y, en consecuencia, consi-

guió la inmortalidad y ascendió al cielo montado en un dragón. Muchos de sus ministros se aferraron a las barbas del dragón, y las barbas se desprendieron, y nació así un tipo de hierba llamada "barbas de dragón"»[387] [8-15].

En fin, la siguiente y última versión es más explícita aún que las anteriores en la medida en que aclara lo que hizo el Emperador Amarillo con la medicina de la inmortalidad que él mismo había fabricado; está tomada de *El maestro que abrazó la simplicidad*, de Ge Hong (254-334):

«Tanto el *Libro del monte Jing* como *Historia de la cabeza del dragón* afirman que el Emperador se tomó la medicina de los dioses y que, a continuación, vino un dragón a por él»[388] [8-16].

Las ofrendas y cultos que recibió el Emperador Amarillo en la Antigüedad se describen más adelante, en un capítulo destinado a ello (pp. 503-513).

人天土水火白青東西

9
Mitos de Zhuanxu

Como ya veíamos en uno de los mitos que traducíamos anteriormente, Zhuanxu, que estaba ligado al elemento Agua, tenía el Norte por dominio y regía el principio y fin del Invierno. Su objeto distintivo era la balanza y su ayudante, Negro-Oscuro[389]. Según el *Libro de los montes y los mares*, era descendiente lejano del Emperador Amarillo, su madre fue una mujer Naozi y su padre Hanliu, quien tenía «la cabeza alargada, las orejas pequeñas, rostro de persona, morro de puerco, el cuerpo cubierto de escamas, una sola pantorrilla de la que le salían ambas piernas y dos pezuñas de puerco»[390] [9-1].

La parte del mundo que tenía bajo su dominio ha sido motivo de un mito que quedó puesto por escrito en el *Libro del maestro Huainan* hacia el siglo II a.n.e.:

«En el punto más al norte que existe, más allá de los Nueve Lagos y más allá de la parte más alejada del lugar llamado Grandes Muertes, más al norte del va-

lle donde están los lagos Lingzheng, se extiende una zona despoblada de doce mil *li* en la que hiela, nieva, cuaja, pedrea, escarcha y graniza; está llena de humedad por todas partes y recibe numerosos cauces de agua. Es la zona gobernada por Zhuanxu y Negro-Oscuro»[391] [9-2].

Zhuanxu, como recordará el lector, es el protagonista de uno de los mitos cosmogónicos que veíamos anteriormente en la medida en que ordenó a sus dos nietos, Zhong y Li, que separaran el cielo de la tierra y, así, dieran origen al universo (p. 135). Hecho lo cual, su nieto Li bajó a vivir a la tierra, donde tuvo un hijo al que llamó Ye, quien desempeñaba la importante labor universal de organizar apropiadamente las órbitas de los astros que recorren los cielos desde el punto más occidental del mundo[392].

La variada descendencia de Zhuanxu se puede presentar en el diagrama que trazamos en la página 264, basándonos en los mitos que quedaron recopilados en *Libro de los montes y los mares*. Pero el diagrama quedaría incompleto si no agregásemos algunos descendientes más, cuyos mitos no se recogen en el *Libro de los montes y los mares,* sino en otras obras. Conviene agregar al menos los siguientes: Taowu, Kunwu y los tres hijos que se convirtieron en espíritus malignos.

Taowu, en dos mitos puestos por escrito entre el siglo V y el IV a.n.e. según Cheng[393], «parecía un tigre, medía dos *chi* de largo, tenía cara de persona, manos de tigre y dientes de puerco, y embestía sin descanso»[394] [9-3] y «carecía de toda inteligencia, era incapaz de

aprender nada, no sabía hablar [...] y solía causar desórdenes en el Cielo»[395] [9-3].

Kunwu, según el mito escrito datado en el siglo III a.n.e, fue una mujer «que inventó la alfarería»[396] [9-4]. Y, en fin, los tres espíritus malignos eran tres hijos de Zhuanxu que murieron y se transformaron en tres espíritus malignos, cuyas descripciones y poderes varían según las versiones. Las dos variantes que puso por escrito Wang Chong a finales del siglo I n.e. son muy semejantes entre sí. Traducimos una:

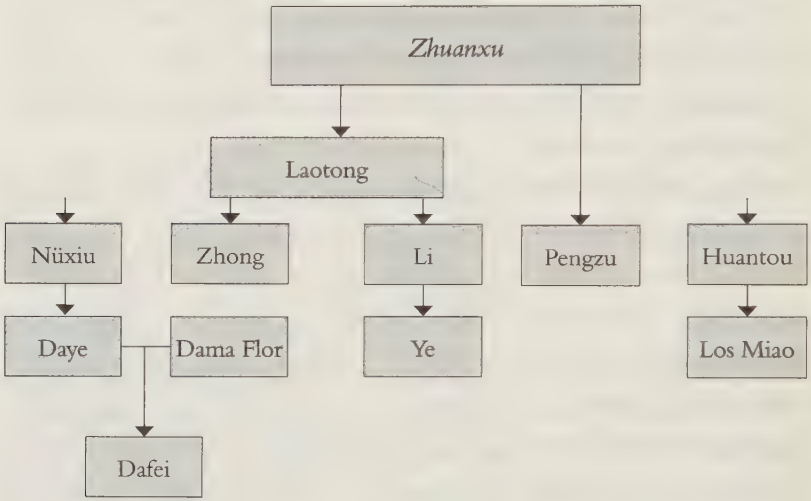
«Según el *Libro de los ritos*, Zhuanxu tuvo tres hijos varones, que murieron y se transformaron en tres espíritus malignos. El primero vivía en el río Azul y se transformó en el espíritu de la malaria (Nüe); el segundo vivía en el río Ruo y se transformó en el espíritu Wangliang, y el tercero vivía en las ciudades, y eran los amos y señores de las epidemias y enfermedades de la gente. Cuando se concluían las labores y el año llegaba a su fin, se procedía a la expulsión de estos espíritus de las epidemias para abandonar lo viejo y abrazar lo nuevo, entrando en el año nuevo con buena fortuna»[397] [9-5].

Otra variante de la misma época, es decir, la dinastía Han posterior, difiere de la recién traducida en cuanto al tercero de los hijos. Narra que el tercero de ellos era «el espíritu de los niños», que «moraba por las paredes y las esquinas de las habitaciones de las casas y gustaba de asustar a los hijos de la gente»[398] [9-5]. Para eliminar a estos tres espíritus malignos, causantes tanto de las epidemias de los adultos como de las enfermedades de los niños, se ofi-

ciaba la Gran Expulsión, un ritual auspiciado por el imperio que tratamos con detalle más adelante (pp. 451-458). Parece un caso claro de cómo un mito dio origen a un rito que, en las dinastías posteriores (Song, Yuan y Ming), cobraría especial importancia en las provincias costeras del sur donde las enfermedades como la malaria abundaban. El rito tardío, en lo esencial, consistía en la fabricación de un barco que contenía simbólicamente las plagas y las epidemias, y el posterior abandono de dicho barco en las aguas del río. El festival que acompañaba el rito comportaba también, por ejemplo, representaciones escénicas de la expulsión de los espíritus causantes de las plagas y la colocación en los barcos de «peticiones» personales, acompañadas del nombre, fecha de nacimiento y otros datos identificativos del solicitante. El ritual recibía el nombre en la dinastía Song de «la Fiesta de los barcos dragón». Se consideraba que por medio de estos ritos se eliminaban las epidemias o que, al menos, se las alejaba de sí. Era un ritual de protección y profilaxis[399] (ilustración 9-1).

Ilustración 9-1. Tablilla de madera tallada y luego impresa en papel en la provincia de Yunnan. En la parte superior vemos a dos reyes celestiales que están expulsando al barco con forma de dragón, en la parte inferior, cargado de epidemias y malos espíritus. El rey celestial de la derecha muestra un escrito que dice «talismán celestial» a las epidemias, significándose así el poder que tenían estas frases escritas contra los espíritus de todo lo malo.

El resto de la descendencia de Zhuanxu, según el *Libro de los montes y los mares*, sería:



Las ofrendas y cultos que recibió en la Antigüedad, cuando fue asimilado al Emperador Negro (Heidi), se describen más adelante, en un capítulo destinado a ello (pp. 498-502).

人天土水火白青東西

10
Mitos de Shaohao

El lector recordará que Shaohao —otros nombres suyos son el Patriarca de las Moreras Huecas (Qiongsang shi), el Patriarca del Cielo y el Metal (Jintian shi), el Patriarca de las aves Feng (Fengniao shi) y el Emperador Blanco (Baidi)— era el emperador celestial al que correspondía en la dinastía Han anterior el elemento Metal, regía el Occidente y el Otoño, tenía la regla por objeto distintivo y a un ministro llamado Recolector de Cosechas (Rushou)[400]. Los dos motivos mitológicos principales en que se ve involucrado son su nacimiento maravilloso y su fundación de un Estado, el Estado de las Aves.

El mito del nacimiento de Shaohao quedó consignado en diversos textos mitológicos y tal vez el más completo de ellos sea el que traducimos a continuación, tomado de una obra tardía (siglo VI) que contiene material muy anterior a dicha fecha:

«Shaohao gobernó con la virtud del Metal. Su madre se llamaba Huang'e y tejía por las noches en un palacio

de jade del que salía a veces montada en una vara de árbol para ir a la ribera brumosa y vasta de la zona de Moreras Huecas. Había también una deidad de porte y aspecto corrientes que tenía varios sobrenombres: "el Hijo del Emperador Blanco" y "el Puro Espíritu de la Estrella Blanca".

»En una ocasión, éste descendió [del Cielo] hasta aquella ribera e invitó a Huang'e a un banquete allí mismo, y tan dulce fue la música y tanto disfrutaban, que se olvidaron de regresar.

»Crecía en aquella ribera, la occidental del lago que había en la zona de Morera Hueca, una morera solitaria que se elevaba toda recta hasta alcanzar miles de varas, que daba unas hojas rojas y unas moras púrpuras, que fructificaba cada diez mil años y que hacía vivir tantos años como el mismo cielo a quien comía sus frutos. El hijo del emperador y Huang'e vivían flotando encima de las aguas, haciéndose las vestiduras con la corteza de los canelos, fabricándose los adornos con hierbas aromáticas entretejidas y tallando tórtolas de jade, que se ponían encima de las vestiduras. Se decía que aquellas tórtolas comprendían las estaciones del año. De ahí que en *Los comentarios de Zuo* aparezca el dicho "llega Sizhi", y también que se hagan las veletas actualmente a imagen de las tórtolas.

»El hijo del emperador y Huang'e tomaron asiento y aquél tocó un laúd de aleurita y una cítara de catalpa, y Huang'e se puso a cantar de esta forma:

»"Límpido es el cielo, vasta y enorme la tierra,
y las cien mil figuras decaen y se transforman en
[nada.

Surcamos nosotros los cielos infinitos, mirando el
[firmamento
montados en una barca ligera cerca del sol.
Viramos y llegamos a Moreras Huecas
sabiendo nuestros corazones que somos felices, pero
[no del todo".

»Se contaba que aquel lugar placentero y de felicidad no era otro que Moreras Huecas. A esto debía referirse el verso del *Libro de la poesía* que dice: "Ven a verme entre las moreras". [...] A raíz de todo aquello, Huang'e dio a luz a Shaohao, quien recibió los sobrenombres de "Patriarca de Moreras Huecas" y "Patriarca del Cielo y del Metal"»[401] [10-1].

El segundo motivo mitológico importante relacionado con Shaohao es el de la fundación de un Estado. El día en que Shaohao fue entronizado aparecieron varias Aves Feng (señal de buen augurio) en el techo de palacio y por ello el recién coronado emperador dio a los cinco altos cargos de su Administración los nombres de cinco tipos de Aves Feng, a saber: los Patriarcas de las Aves Feng, de las Aves Negras, de los Alcaudones, de las Aves Azules y, en fin, de las Aves Rojas. Además, llamó Patriarca de las Palomas Torcaces, de los Buitres, de los Cucos, de las Águilas y de las Tórtolas a los cargos máximos de los cinco departamentos y del Departamento de Materias. El Emperador Blanco, por lo tanto, está considerado uno de los primeros organizadores de la sociedad. Su organización, basada en el número cinco de los cinco puntos cardinales y los cinco emperadores celestiales, fue estipulada como nos relata el siguiente

mito, escrito en el siglo IV a.n.e. y recogido en *Los comentarios de Zuo*:

«Cuando subía al trono mi señor, Shaohao, aparecieron varias aves Feng, lo que quedó historiado, y por ello usó nombres de pájaros para denominar a los distintos cargos de su Administración: llamó Patriarca de las Aves Feng al Encargado de las Rectificaciones del Calendario; Patriarca de las Aves Negras al Encargado de la Separación*; Patriarca de los Alcaudones al Encargado de la Llegada**; Patriarca de las Aves Azules al Encargado del Despertar***, y, en fin, Patriarca de las Aves Rojas al Encargado del Cierre****.

»Por su parte, el Encargado de la Educación fue llamado Patriarca de las Palomas Torcaces; el del Ejército, Patriarca de los Buitres; el de Obras y Construcciones, Patriarca de los Cucos; el de Leyes y Castigos, Patriarca de las Águilas, y, en fin, el de Servicios Varios, Patriarca de las Tórtolas. Y los cinco departamentos tenían el común cometido de mantener la unidad entre la población.

»Cada una de las cinco clases de faisanes se ocuparía de uno de los cinco Departamentos de las Materias, así

---

* Se refiere a las golondrinas, pues su canto marcaba la separación del verano con el otoño, aclara Yuan 1979, 173 parafraseando las notas de Du Yu.

** Los alcaudones comienzan a piar más cuando llega el verano y dejan de hacerlo con la llegada de otoño, de ahí que se les llame los «encargados de la llegada», aclara Yuan 1979, 173.

*** Se refiere a las oropéndolas, cuyo canto despertaba a la primavera y marcaba cuándo terminaba el verano, aclara Yuan 1979, 173.

**** Se refiere al faisán dorado, cuya aparición abría el otoño y cerraba o despedía el invierno, aclara Yuan 1979, 173.

como del uso de las herramientas útiles y de la fijación de los pesos y las medidas, pues era la manera de que el pueblo viviera en paz. Y, así, con las aves ocupando los cargos máximos, se impediría que los hombres se dieran a los desmanes»[402] [10-2].

Contamos también con algunos mitos del Recolector de Cosechas (Rushou), el lugarteniente del emperador celestial Shaohao. Un mito nos describe así el aspecto físico que tenía:

«He ahí a Recolector de Cosechas, del punto cardinal del Oeste, con serpientes en la oreja izquierda y montado en dos dragones».

Guo Pu (dinastía Jin), en sus aclaraciones al *Libro de los montes y los mares*, escribió sobre Recolector de Cosechas:

«Es un dios del Metal. Tiene cara de persona, garras de tigre, pelaje blanco y va con una pica en la mano»[403] [10-3].

Las ofrendas y cultos que recibió Shaohao, en calidad de Emperador Blanco, en la Antigüedad, se describen más adelante, en un capítulo destinado a ello (pp. 492-495).

人天土水火白青東西

11
Mitos de Taihao, también llamado el Emperador Azul

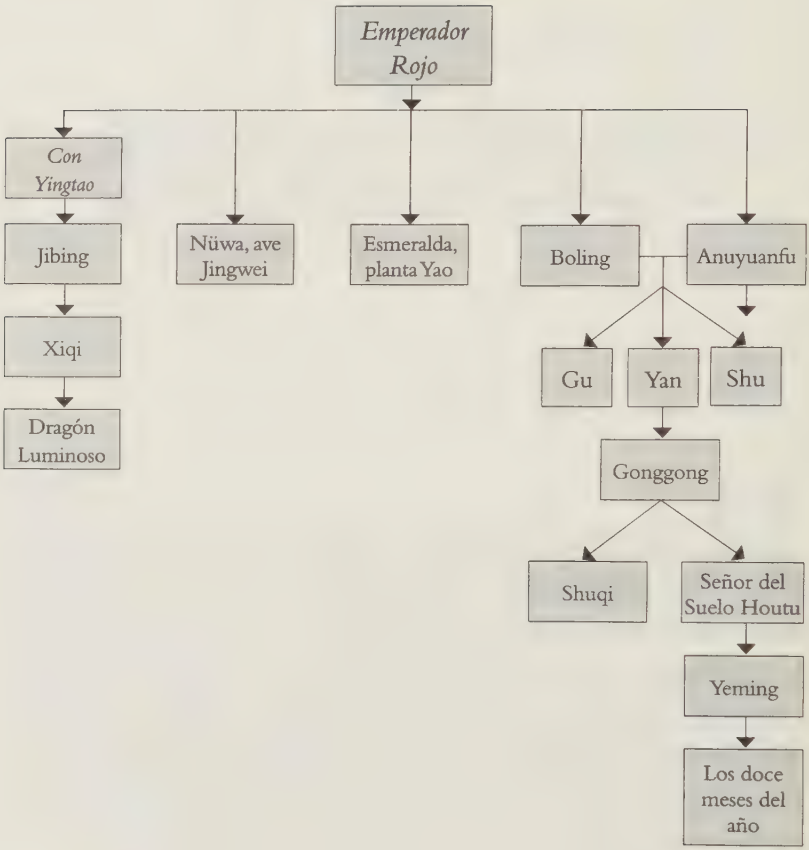
El Emperador Azul fue protagonista de pocos mitos en la Antigüedad. Recibió los nombres de Fuxi, Taihao, Dahao y Paoxi. Era uno de los cinco emperadores del Cielo, estaba adscrito al elemento Madera, tenía bajo su mando la zona oriental del Monte Jieshi, de ayudante a Jumang, su objeto distintivo era el compás y controlaba la primavera[404].

Las ofrendas y cultos que recibió en la Antigüedad se describen más adelante, en un capítulo destinado a ello (p. 496).

12
Mitos del Agricultor Prodigioso, asimilado al Emperador del Fuego

RECORDARÁ el lector que el Agricultor Prodigioso fue el protagonista del mito del primer agricultor universal, así como del mito de la invención de la medicina, como veíamos en páginas anteriores. Como miembro del grupo de los cinco emperadores celestiales, dominaba el sur del universo, tenía de ayudante a Brillo-Rojo (Zhuming), el compás que llevaba en la mano era su distintivo y gobernaba la estación del verano[405].

Los mitos en que aparecen personas de su descendencia no fueron pocos; los tratamos más adelante. Tal vez sí convenga, al menos, trazar un esquema de su larga descendencia basándonos en el *Libro de los montes y los mares* [12-1]:



Las ofrendas y cultos que recibió en la Antigüedad se describen más adelante (pp. 460-466, 514-523).

人天土水火白青東西

13
Mitos de Yao, el primer emperador en la tierra

Los mitos en que Yao tiene un papel protagonista no son tantos como uno esperaría cuando mira la gran fama y la profunda importancia que ha tenido a lo largo de la historia de China. La razón tal vez sea que la fama, la permanencia de la figura de Yao no se debió realmente al Yao mitológico; dicho de otro modo, a que no fue el Yao de los mitos el que ganó fama e importancia en la civilización china, sino otro Yao: el Yao de la filosofía y el de la política, como veremos más adelante.

Ilustración 13-1. Imagen del emperador Yao en un bajorrelieve funerario de la dinastía Han.

Los mitos protagonizados por Yao (ilustración 13-1) no ascienden a muchos: el mito de la inunda-

ción universal, el de la sequía universal, el del castigo que impuso a su primogénito descarriado Rojo-Cinabrio, y alguno más de menos importancia. Esto no significa que los mitos en que aparezca Yao sean pocos. Antes bien, muchos son los mitos *en torno a* él, es decir, sobre los distintos ministros que le ayudaron a solucionar las dificultades que se le presentaron estando en el trono, sobre el estado del mundo bajo su reinado y sobre la flora mitológica que lo ayudaba en su gobierno.

Pero, antes de pasar a traducir algunos mitos protagonizados por Yao, tal vez sea útil aclarar de dónde le viene la fama inmensa en la civilización china: no de los mitos en que participaba, como ya decíamos, sino del empleo que de él hizo la escuela confuciana. Yao fue la primera figura de gran relieve que, aun teniendo origen mitológico, fue aceptada por la historiografía ortodoxa confuciana; dicha aceptación llegó sólo después de haber sido racionalizada y despojada de sus raíces mitológicas. Confucio, Mencio y el *Libro de los documentos*, especialmente, integraron a este personaje en su sistema de valores al presentarlo como monarca ideal sin rastro ninguno de su pasado mitológico; lo presentaron en calidad de hombre, de monarca, de gobernante, que todo gobernante debía imitar. Yao fue reconvertido así en una de las personalidades fundamentales de la Historia para Confucio y su escuela: en el primer monarca humano modélico de todos los tiempos. Yao fue rehecho en el fundador *real e histórico* de la primera dinastía china, la dinastía Xia, especialmente por Mencio y por los autores del *Libro de los documentos*, obra que en la dinastía Han ya se había

granjeado la categoría del más grande clásico del confucianismo para los asuntos de la historia y la política. Yao pasó a la historia de China como el primer monarca de China, como dechado indiscutible de gobernante para la escuela confuciana, como encarnación real del ideal confuciano de perfecto gobernante.

Pero no nos compete a nosotros, aquí y ahora, hablar de la «confucianización» de este personaje por parte de los letrados, sino de sus obras dentro de los pocos auténticos mitos que de él se conservan. No nos interesa el Yao histórico que el confucianismo propuso como encarnación de sus ideales politicofilosóficos, sino el personaje mitológico.

Como decíamos anteriormente, los mitos que Yao protagoniza son pocos y breves. Recordará el lector que Yao desempeñó el papel de director de la lucha contra el desequilibrio universal causado por la sequía y la inundación universales (*véanse* pp. 223 y siguientes); por ejemplo, cuando ordenó a Yi el Arquero que derribara los diez soles, éste los derribó a flechazos, el mundo fue salvado de perecer abrasado y Yao fue aclamado emperador del mundo entero por todos los pueblos de la tierra. A continuación presentaremos un mito de tradición menor, es decir, no desarrollado en mitos ulteriores, que narra precisamente lo contrario, esto es, cómo Yao en persona fue el artífice de la victoria sobre la sequía universal. Dicho mito quedó escrito por Wang Chong (siglo I n.e.) en varios capítulos de *Refutaciones de la común opinión*, obra en la que el autor recogió gran cantidad de creencias populares muy anteriores a

sus tiempos. Wang Chong, quien presenta el mito como material que le llega del pasado a través de distintas corrientes de pensamiento y que él vuelve a narrar, declara que el mito le alcanza por dos vías de pensamiento, la confuciana de la Escuela de los Letrados y la taoísta del *Libro del maestro Huainan.*

Dice el primer mito:

«Los libros de la Escuela de los Letrados dicen que, en tiempos de Yao, los diez soles salieron a la vez, abrasándolo y agostándolo todo; que Yao disparó flechas a lo alto hacia los diez soles y eliminó a nueve de ellos, y que, desde entonces, sólo uno siguió saliendo»[406] [13-1].

Cuenta el segundo:

«Dice el *Libro del maestro Huainan* que había diez soles encendidos; que, en tiempos de Yao, los diez soles salieron a la vez, abrasándolo y agostándolo todo; que Yao disparó flechas a lo alto hacia los diez soles, y que ése fue el motivo de que ya no salieran más todos juntos: sólo aparecía uno»[407] [13-1].

Llama la atención cómo Yao es en estas variantes el salvador del mundo que se veía abocado a la destrucción por la sequía, mientras que dicho papel salvador recaía sobre Yi el Arquero en los demás mitos.

Pasemos al tercero de los mitos protagonizados por Yao, al mito que narra su sucesión e involucra a su primogénito Rojo-Cinabrio. El mito cuenta que Yao no entregó el trono a su primogénito y que tal abdicación inesperada causó un levantamiento en su contra por parte del pueblo de los Sanmiao. Por lo tanto, el mito trae consigo los motivos de la sucesión al trono, el castigo al

primogénito y la abdicación en la persona apropiada al margen del parentesco, tema al que dedicó un estudio Sarah Allan[408].

Conviene anticipar que Yao tomó por mujer a la que recibiría el apodo de «la Gran Mujer» y con ella tuvo a su primogénito, llamado Rojo-Cinabrio (Danzhu)[409]. Rojo-Cinabrio está descrito en el *Libro de los documentos* como alguien soberbio que se dedicaba exclusivamente a sus diversiones y viajes, que era cruel y dado a los excesos en compañía de sus amigos[410], y en *Historia de Lu* (dinastía Song) como alguien que «era tan soberbio, hostil, envidioso y competidor, que estaba constantemente peleando contra sus hermanos»[411]. Pero el mito definitivo al respecto se encuentra en una obra taoísta marcadamente anterior, *Libro del maestro Zhuang*:

«Yao mató a su hijo mayor»[412] [13-2].

Por un lado, Yao castigó los desmanes de su hijo con la muerte, y, por otro, abdicó en Shun —a quien dedicamos el siguiente apartado—, pues consideró que era ideal para gobernar el mundo por las cualidades que poseía. Cierto pueblo se opuso a que Shun subiera al trono y se rebeló. Dice el mito, tomado de una nota de Guo Pu (siglo III):

«Yao cedió el trono a Shun y el jefe de los Sanmiao se opuso. Entonces el emperador mató a dicho jefe y castigó a su pueblo, los Sanmiao, a entrar en el Mar del Sur, donde fundaría el País de los Sanmiao»[413] [13-3].

Como decíamos anteriormente, los mitos *en torno a* Yao no son pocos. Existen mitos vegetales, mitos de la Naturaleza y mitos de sus ministros y ayudantes. Dado

que los mitos vegetales se tratan en el capítulo 18, veremos a continuación algunos ejemplos de los mitos de la Naturaleza y de sus ministros.

En *Registros históricos de las maravillas del pasado* (siglo VI n.e.), encontramos un mito anterior que dice así, refiriéndose a los tiempos en que Yao gobernaba el mundo:

«Había cada día diez buenos augurios. El heno se transformaba en cereal; se posaban aves Feng y Huang encima del tejado del salón de audiencias; se veía a diario un dragón celestial en el estanque de Palacio; rebrotaba la hierba seca; aparecían en Palacio las Aves de los Cinco Colores; los pájaros se volvían divinidades; los árboles daban lotos; el brillo de las estrellas iluminaba el firmamento; el rocío dulce cubría los campos, y daban legumbres las plantas Shafu»[414] [13-4].

Esta serie de buenos augurios no eran sino mensajes por medio de los cuales la Naturaleza expresaba su contento con Yao. Apuntemos brevemente que las últimas plantas mencionadas tenían unas características especiales. Xu Shen, en su *Diccionario*, las definía como plantas de buen augurio. En *Los debates en el Salón del Tigre Blanco* (51 a.n.e.) se dice que tienen las hojas tan grandes como las hojas de una puerta y que dan viento sin que nadie las mueva, y que comérselas y bebérselas en frío es enormemente beneficioso para la salud. Y Wang Chong (siglo I n.e.) escribió que se decía de ellas que daban unas legumbres con carne dentro, que tenían el tallo parecido al de los lotos, que cuando se movían o se las golpeaba, levantaban viento, y que no estaban nada malas comidas o bebidas en frío[415].

Yao tuvo varios ministros conocidos, algunos fieles y uno infiel. Los primeros le ayudaron a solventar los desastres que acaecieron siendo emperador; fueron Kui, Gaoyao y el ave Pupilasdobles. El segundo se llamaba Yingtou. Digamos algunas palabras sobre ellos, salvo sobre el primero, de quien ya hemos tratado largamente anteriormente (pp. 102-108, 115-118).

Gaoyao fue juez a órdenes del emperador Yao. Jamás mentía, jamás engañaba y estaba asistido en sus funciones por un carnero de un solo cuerno de poderes especiales:

«Gaoyao dictaba las sentencias. Si tenía alguna duda, mandaba al carnero Xiezhi que encornase al que era culpable y que no lo hiciera si era inocente. De ahí que Gaoyao respetara tanto al carnero y se sirviera de él para estos asuntos»[416] [13-5].

El ave Pupilasdobles, también llamado el Ave de la Gran Visión, fue, según un mito que quedó recogido en *Historia de los libros perdidos* (dinastía Jin), entregado al emperador Yao uno de los años de su mandato por parte de los hombres del país de Zhiji; se parecía al faisán y poseía dos pupilas en cada ojo. Tenía una segunda particularidad: podía echar a volar incluso cuando las plumas se le habían caído totalmente en la época de la desplumadura. Pero, sobre todo, se caracterizaba por el siguiente tercer rasgo: podía «atacar y perseguir a tigres, lobos y otras bestias salvajes, ahuyentar a los malos espíritus, las desgracias y todos los demás desastres»[417] [13-6]. El ave empleó tales artes para ayudar al emperador Yao cuando el mundo se vio invadido por malos espíritus y demás seres perniciosos para el hombre.

Es interesante notar cómo el mito que estamos comentando relata el nacimiento de un rito dedicado a dichas aves:

«Se le hacía [a Pupilasdobles] ofrendas de jade puro. Tal vez venía varias veces al año, o ninguna en varios años, pero no había un solo hombre de aquel país que no limpiase y fregase las puertas de sus casas esperando que fuese a anidar allí. Llegado el momento, pero no el ave, la gente colgaba de los dinteles de sus casas pájaros tallados en madera o forjados en metal a imagen y semejanza [del ave Pupilasdobles], que ahuyentaban a los malos y horripilantes seres Chimei y demás» [13-7].

Estos seres, los Chimei, eran «seres con el rostro de persona y el cuerpo de bestia, cuatro patas y hábiles haciendo que las personas extravíen el camino»[418] [13-8].

Los últimos días de Yao fueron objeto de un curioso mito menor, en el sentido de poco desarrollado, que nunca fue aceptado por el confucianismo por motivos que sin duda se le antojarán obvios al lector. El mito aparecía en *Los anales de bambú*, desapareció y fue rescatado posteriormente:

«La virtud de Yao decayó en sus últimos años; en consecuencia, Shun lo encarceló»[419] [13-9].

人天土水火白青東西

14
Mitos de Shun

SHUN es un personaje mitológico que tuvo una importancia tan grande como difícil de calcular en China. Fue objeto de varios ciclos: los mitos de su vida familiar, de su vida política y del lugar tan particular donde fue enterrado. Pero su relevancia, que duró siglos en la civilización china, ni se debió a los mitos, ni se situó en el terreno de la mitología. Antes bien, la importancia de Shun se debió a la preeminencia que le concedió la Escuela de los Letrados y debe situarse en el terreno de la moral, principalmente, porque el caso es que Shun fue convertido por la Escuela de los Letrados en un paradigma de buen hijo, en la encarnación perfecta y real, histórica y verdadera, de uno de los conceptos fundamentales del edificio ideologico-moral del confucianismo, el concepto de la piedad filial.

La piedad filial es una idea que ya era fundamental para el primer confucianismo, el de Confucio. En efecto,

el Maestro proponía que la piedad filial debía ser la columna vertebral de la vida familiar. Mencio y otros seguidores del confucianismo desarrollaron la idea ampliamente, que terminó originando muy distintas clases de manifestaciones intelectuales, desde los bajorrelieves funerarios de la dinastía Han posterior en que se representan y relatan historias de piedad filial a modo de ejemplos que todos deben seguir, hasta la obra *Libro de la piedad filial*, uno de los trece clásicos del confucianismo desde la dinastía Han hasta la actualidad. La piedad filial ha sido sin duda uno de esos conceptos que impregnó la civilización china sobrepasando con mucho los límites de la escuela que lo engendró, y que, por lo tanto, pasó a formar parte del acervo cultural general, de la moral que seguía (y sigue a día de hoy) cualquier chino, independientemente de cuál sea su clase social o su nivel educativo. Por lo tanto, el personaje de Shun es un caso más de cómo el confucianismo apadrinó una figura con pasado mitológico después de haberla humanizado y cómo la aprovechó para transmitir una de las ideas principales de su ideología (ilustración 14-1).

Los mitos de la vida familiar de Shun son varios y tal vez la formulación más antigua y más puramente mitológica de ellos se halle en el poema «Las preguntas al Cielo», dentro del libro *Cantos del reino de Chu*, del siglo IV a.n.e. o anterior. Antes de traducir los versos convendría aclarar una expresión oscura que aparece en ellos, que dice «empapado en orina de perro»: significa, metafóricamente, que había bebido gran cantidad de alcohol.

Ilustración 14-1. Imagen del emperador Shun, segundo emperador humano en la tierra, en un bajorrelieve funerario de la dinastía Han posterior.

Siguiendo la vena que caracteriza a este poema, la de hilar versos enigmáticos sin una sola respuesta o aclaración, dice el mito en verso:

«Quiso Shun amaestrar a su hermanastro,
pero éste nunca dejó de atacarle.
Si estaba empapado en orina de perro,
¿cómo se salvó de una desgracia mortal?»[420] [14-1].

Los versos aclaran (y oscurecen) algunos aspectos del mito. Nos aclaran que Shun tenía un hermanastro por el que era constantemente atacado a pesar de que no lo trataba mal, y nos permiten saber que Shun, en alguna ocasión, bebió alcohol en cantidad y que corrió un peligro mortal del que se salvó. Pero los versos también dejan irresolutos algunos enigmas y oscuras algunas cuestiones; por ejemplo, ¿quién era el hermanastro de Shun y por qué era violento?, ¿por qué se emborrachó Shun?, ¿cuál fue ese peligro mortal que estuvo a punto de arrebatarle la vida y cómo la salvó?

Dice el mito, puesto por escrito hacia el siglo II a.n.e. por Sima Qian en *Historia general*:

«Shun tenía por sobrenombre Gran Preclaro [Zhonghua]. El padre de Gran Preclaro tenía por nombre Gusou [...].

»El padre de Shun, Gusou, era ciego. Murió su mujer y volvió a casarse, y tuvo otro hijo que se llamó Elefante [Xiang]. Elefante era soberbio. Gusou quería mucho a este hijo de su segunda mujer y quería también matar a Shun, quien le rehuía y era castigado al más mínimo fallo.

A pesar de todo, Shun seguía sirviendo fielmente tanto a su padre como a su madrastra y a su hermanastro [...].

»Mas el padre de Shun era necio, la madre muy astuta y el hermanastro un soberbio, y todos juntos quisieron matarlo. Sin embargo, Shun siguió comportándose intachablemente, sin dejar de conducirse como un buen hijo hacia el padre, ni como un bondadoso hermano hacia el hermanastro, y los deseos de muerte jamás se hicieron realidad. Siempre salvó la vida.

»Con veinte años, la fama de Shun por su piedad filial era grande. Con treinta, el emperador Yao consultó si podría tomar a Shun a su servicio y la contestación que recibió de los señores de los señoríos colindantes con el de Youyu fue afirmativa. Entonces, Yao entregó a Shun sus dos hijas en casamiento, que le observarían puertas adentro, y despachó con ellas nueve hombres, que le observarían en sus asuntos de puertas afuera.

»Shun vivía en los meandros del Gui, con una corriente interior plena y prudente. De modo que ninguna de las hijas de Yao osó darse gran estima ni valía: se consideraron ya familia del mismo Shun y se condujeron como sus esposas. Por su parte, los nueve emisarios de Yao le sirvieron con más fidelidad si cabe. Shun araba en los montes Li y todos los lugareños de los montes Li le cedieron sus sembradíos. Todos los pescadores del Lago de los Truenos le permitieron que se quedara a vivir en aquel lago. Ninguno de los alfareros que había por las riberas de los ríos le fabricó las vasijas defectuosas. Al cabo de un año, los que vivían por allí se habían juntado. Al cabo de dos, ya formaban una aldea. Y, al cabo de tres, eran una ciudad. [...]

»Gusou volvió a querer matar a Shun. Gusou le dijo a éste que subiera al granero para tapar las grietas con barro, y entonces prendió fuego al granero por abajo. Shun tomó dos grandes sombreros de paja y se lanzó al vacío frenando con ellos la caída. Logró salvarse de la muerte.

»En otra ocasión, Gusou mandó a Shun que abriera un pozo, y éste lo abrió con una salida lateral. Cuando Shun bajó al fondo del pozo, Gusou y Elefante se pusieron a echar tierra queriendo llenarlo de tierra hasta el brocal. Shun escapó por la salida lateral. Gusou y Elefante se pusieron muy contentos de que Shun, esta vez, hubiera muerto de verdad.

»—Fue idea mía —exclamó Elefante, y comenzó a repartir con su padre y su madre, añadiendo—: Sus dos mujeres y su laúd serán para mí. Los bueyes, los carneros, los silos y los graneros, todo para vosotros.

»Dicho lo cual, Elefante fue al dormitorio de la casa de Shun y comenzó a tocar el laúd. Entonces llegó Shun y miró a su hermanastro, quien, sorprendido y descontento, le dijo:

»—Te echaba mucho de menos, no te enfades [si toco tu laúd].

»—Claro que no me enfado —replicó Shun—, pues éstas son las cosas que suelen hacerse entre hermanos.

»Shun siguió sirviendo a su padre como buen hijo y tratando con cariño a su hermanastro»[421] [14-1].

Del largo fragmento que acabamos de traducir se pueden deducir bastantes aspectos del mito de Shun. La ceguera del padre es también simbólica, así como el

apodo de Shun, Gran Preclaro: ambos nombres son antitéticos, como lo son ambos personajes desde un punto de vista moral. También el nombre del hermanastro de Shun, es decir, Elefante (Xiang), ha parecido simbólico a algunos mitólogos, quienes han postulado que el mito original, intacto por la mano del racionalista, seguramente incorporaba no tanto a los personajes enteramente humanos que acabamos de ver como animales con algunos comportamientos humanos[422].

El mito perfila a un Shun cuya actitud de buen hijo no varía un punto a pesar de ser víctima de varios intentos de asesinato por parte de su padre y hermanastro; es decir, perfila al Shun modelo de piedad filial. Esta actitud reverente hacia el padre por parte de Shun, aun a riesgo de la propia vida, tiene una contrapartida doblemente positiva en la esfera de lo social y lo político. Por un lado, los campesinos y los pescadores se deshacen en ayudas a Shun. Por otro, el emperador del mundo advierte la gran valía de un hombre como Shun, desea tenerle a su servicio y, señal de máxima admiración y confianza, le ofrece a sus dos hijas como esposas. Dicho de otro modo, el mito incluye la información subliminal de la recompensa social y política a la piedad filial más extremada.

Así quedan desvelados todos los interrogantes que planteaban los versos de «Las preguntas al Cielo» que traducíamos antes, salvo uno: ¿a qué episodio mitológico se refiere el verso que decía: «Si estaba empapado en orina de perro, ¿cómo se salvó de una desgracia mortal?», es decir, ¿a qué se refieren estos versos sobre una borrachera y un peligro de muerte?

La respuesta se encuentra en el siguiente mito, tomado de *Biografías de mujeres* (dinastía Jin). El contexto es el siguiente. El autor, una vez que ha narrado cómo fueron los dos primeros intentos de asesinato contra Shun, es decir, los que acaecieron en el granero y en el pozo, relata un tercer intento criminal con estas palabras:

«No habían podido matar a Shun. Así que Gusou, en una ocasión, hizo beber muy rápido a Shun con la intención de emborracharle y matarle. Shun se lo dijo a sus dos esposas, y sus dos esposas le dieron unas hierbas para sudar y llorar, y así lograron que eliminara [el alcohol]: Shun, al final del día, seguía sin estar borracho»[423] [14-2].

Las dos esposas de Shun eran hijas del emperador en el trono, que no era otro que el emperador Yao. La mayor se llamaba Ehuang y la menor Nüying. En los mitos vistos y en otras variantes[424], ambas aparecen siempre descritas como mujeres que, primero, reciben la delicada tarea que les encomienda su padre el emperador de observar bien la personalidad de Shun; segundo, son extremadamente hábiles e inteligentes a la hora de salvar a su esposo de la muerte. Son, por lo tanto, dos mujeres que pusieron sus muchos e inteligentes recursos al servicio de su padre y, sobre todo, de su esposo. No poseemos descripción física de ellas, pero sí intelectual: «En todo el mundo se decía que las dos esposas eran inteligentes y preclaras, justas y solidarias con los demás»[425]. Además, contamos con algún otro episodio mitológico notable protagonizado por Ehuang y Nüying, el de su muerte y conversión en espíritus del río en que se ahogaron.

Leamos el mito, tomado del *Libro anotado de los ríos* (dinastía Han):

«El río Xiang fluye en dirección Occidente y pasa por el sur del Templo a las dos Esposas, que todo el mundo llama Templo de la Colina Amarilla. Se dice que está en el lugar al que ascendió el gran Shun y donde sus dos esposas le acompañaron; luego se arrojaron al río Xiang y se ahogaron, y sus espíritus se pasean libremente por el lago de las Largas Grutas [Dongting], y entran y salen de lo profundo de las cristalinas aguas del Xiang»[426] [14-3].

Según otra versión:

«Las dos hijas del emperador Yao, llamadas Ehuang y Nüying, fueron esposas del emperador Shun. Según se cuenta, cuando dicho emperador fue al sur en viaje de inspección, murió en un lugar llamado Cangwu, de modo que sus dos esposas se llegaron hasta tal lugar para llorarle, tras lo cual se tiraron al río Xiang y se transformaron en espíritus del río Xiang»[427] [14-3].

Es interesante reseñar el punto de vista tan particular que dejó expresado el estudioso y poeta Guo Pu de la dinastía Jin acerca de esta versión. Basándose en que las dos esposas de Shun no estaban enterradas junto a éste, argumentó que no era cierto que ambas esposas se hubieran suicidado voluntariamente arrojándose al río y ahogándose en él, como mandaban los cánones de la época, sino que la historia de que así hicieron fue fabulada para la buena memoria del fallecido y de sus mujeres[428].

Otro de los mitos de Ehuang y Nüying tiene que ver con la apenada reacción que mostraron ante la muerte

de su esposo, que se encontraba «en viaje de inspección y fue enterrado en Cangwu»[429]:

«Las dos hijas de Yao, concubinas de Shun, eran llamadas "Las Esposas del Xiang". Cuando falleció el emperador Shun, las dos esposas le lloraron y sus lágrimas se derramaron durante tanto tiempo sobre una mata de bambú que había allí, que lo dejaron a pintas. Hoy en día, en recuerdo, hay un bambú que se llama "de corteza a pintas"»[430] [14-4].

Los mitos que narran la vida política de Shun resaltan dos aspectos notables. Primero, las pruebas a que el emperador Yao somete a Shun para saber si era la persona óptima para el trono que deseaba cederle. Segundo, el tratamiento que da Shun como jefe a los pueblos exteriores.

El mito principal sobre las ordalías de Shun fue puesto por escrito en la dinastía Han, con la carga de humanización e historización que caracteriza al texto confuciano *Libro de los documentos*:

«Se internó en las selvas y ni los fuegos ni los vendavales, ni los relámpagos ni las tormentas, le hicieron que perdiera su camino»[431] [14-5].

Contamos con dos versiones más del mismo motivo mitológico. La primera que traducimos está tomada de *Biografías de mujeres*, obra atribuida a Liu Xiang (79-78 a.n.e.), uno de los intelectuales de más poder durante la dinastía Han, y la segunda fue escrita por Wang Chong en la dinastía Han posterior, en *Refutaciones de la común opinión*:

«[Shun] fue elegido Primer Ministro. Estuvo en las cuatro entradas del reino recibiendo personalidades. Se

adentró en los bosques y se internó en las grandes selvas, y Yao le puso a prueba de cien maneras, siempre con la ayuda de sus dos hijas. No mucho tiempo después, Yao dio a Shun el puesto y éste fue ascendido a Hijo del Cielo»[432] [14-5].

«Shun entró en la gran selva por orden de Yao, y no fue asaltado ni por los tigres ni por los lobos, no fue atacado ni por los insectos ni por los reptiles. Se topó con vientos salvajes y con malas lluvias, pero ni se extravió de su camino ni se desvió de la dirección correcta»[433] [14-5].

La abdicación de Yao en Shun instauraba un sistema sucesorio que no estaba basado en la consanguineidad, sino en la valía del candidato a emperador. Algunas escuelas filosóficas de la Antigüedad defendían tal manera de pensar, como el legismo y el confucianismo, pero sería esta última la que, al pasar a ser la escuela de pensamiento oficial del Imperio en la dinastía Han, exactamente bajo reinado del emperador Wu (140-88 a.n.e.), promovería con mayor influencia en China la sucesión según los méritos del candidato en lugar de según el parentesco. Y así lo defendió explícitamente, por ejemplo, el segundo gran maestro del confucianismo, Mencio, cuando dijo que, tres años después de la muerte del emperador Yao, nadie, «ni los señores feudales, ni los que impartían justicia, ni los que cantaban los poemas fueron a prosternarse ante el hijo de Yao, sino ante Shun»[434]. La novedad política de tal propuesta no era pequeña, pues la sucesión en el poder se había estado haciendo en China, desde la dinastía Shang, entre miembros de la misma familia.

Desde el trono de emperador, los mitos cuentan que Shun prestó especial atención a la música, herramienta fundamental para el gobierno en la China antigua, como explicábamos anteriormente (pp. 104-108). Shun aparece identificado por algunos mitos como inventor de determinado tipo de flauta[435] y del laúd de cinco cuerdas[436]. Además, otros mitos narran cómo Shun gobernó el mundo tocando dicho laúd de cinco cuerdas y cantando ciertos poemas. Dice el mito, puesto por escrito en la obra taoísta *Libro del maestro Huainan* del siglo II a.n.e.:

«Cuando era Shun Hijo del Cielo, tocó el laúd de cinco cuerdas y cantó los poemas de *Las tonadas del sur*, y así fue cómo gobernó el mundo»[437].

En una versión de este mito que aparece en el *Libro del maestro Shi*, obra anterior a la recién citada, encontramos más detalles acerca de dichos poemas:

«El emperador Shun tocó en el laúd de cinco cuerdas la composición *Las tonadas del sur*, cuya letra decía:

"Ay, esas tonadas del sur, que las cuitas a mi pueblo
[quitan.
Ay, ese clima del sur, que la riqueza a mi pueblo da"»[438].

Shun, el emperador, aparece descrito por otros mitos como alguien dado a someter a los pueblos rebeldes o meramente extranjeros sin emplear la violencia, recurriendo a la educación. Debe recordarse aquí que es éste precisamente otro de los conceptos esenciales y propios del confucianismo frente a otras escuelas de pensamiento de la China antigua, como el legismo. El confucianismo propugnaba que había que educar al pueblo en lugar

de someterlo por la fuerza coercitiva de la ley; que había que ofrecer al pueblo modelos apropiados de conducta en lugar de castigar con penas legales a los que cometieran infracciones en su conducta. Shun obró de un modo notoriamente pacífico en su gobierno, no con la violencia sino con la virtud, y así marcó una pauta de comportamiento esencialmente confuciana:

«Los Sanmiao se rebelaban y Yu pidió permiso para atacarles; pero Shun dijo:

»—Mejor hacerlo por medio de la virtud.

»Y les estuvo enseñando a comportarse con virtud durante tres años, y los Sanmiao se sometieron»[439] [14-6].

Una versión parecida del mito recién traducido se encuentra en el *Libro del maestro Huainan* que data del siglo II a.n.e. En esta segunda versión, Shun no convence al enemigo sublevado, al pueblo de los Sanmiao, por medio de la virtud, sino por medio de la música. El texto plantea una interesante inversión de términos: donde lo esperable habría sido una guerra, Shun puso una danza; donde debían haberse usado las armas para matar, se usaron éstas para llevar adornos:

«Era Shun emperador cuando se rebelaron los Sanmiao. Así que Shun adornó las armas, ordenó retroceder a las tropas y, tomando una lanza y una alabarda, se puso a hacer una danza con ellas»[440] [14-6].

Para terminar, presentaremos un mito más en el que Shun obró de manera poco habitual en los emperadores de la época con respecto a pueblos que se habían sublevado, pues, en vez de avasallar a determinado pueblo rebelde, lo respetó hasta el punto de adoptar las costum-

bres de los vencidos. Dice el mito, que encontramos en la obra del siglo III a.n.e. *Los anales del caballero Lü*:

«Cuando Shun estuvo entre los Miao, cambió y adoptó las costumbres de éstos»[441].

La muerte sobrevino a Shun cuando hacía un viaje de inspección por sus territorios, concretamente en la zona de Cangwu, como ya veíamos anteriormente. Ha llegado a nosotros un mito, conservado en el *Libro de los montes y los mares*, sobre esta zona:

«Y al este de dicho río, en una zona despoblada llamada Cangwu, es donde están los enterramientos de Shun y de su primogénito el Señor de los Sembrados (Shujun); hay allí muchas conchas de diversos colores y dibujos; muchos pájaros Liyu; mochuelos, águilas, águilas reales, serpientes bicéfalas, osos negros, osos pardos, elefantes, tigres, leopardos, lobos y cuadrúpedos Shirou»[442] [14-7].

El estudioso y poeta Guo Pu (dinastía Jin) anotó este mito que acabamos de traducir del siguiente modo:

«Yao murió cuando estaba en viaje de inspección y fue enterrado en Cangwu»[443].

La descendencia de Shun no fue tan prolífica como la de otros emperadores celestiales, pero contiene dos mitos que convendría destacar. Primero, el mito de sus dos hijas y, segundo, el de Wuyin, el hijo torcido que le toca en suerte tener a todo gran monarca de la mitología china.

El mito de las dos hijas de Shun es lo suficientemente elocuente como para hacer superfluo cualquier comentario, salvo uno: nótese cómo los espíritus de las mujeres

Ilustración 14-2. Las dos hijas de Shun, en ilustración de la dinastía Ming. Tinta y papel.

muertas en la vida de Shun permanecen en zonas acuáticas, igual que ocurrió con sus dos esposas. Tomado del *Libro de los montes y los mares*, el mito dice así:

«La mujer de Shun del clan de los Dangbi parió a Luminosa en la Noche y a Luz de Candil, que vivían junto al Gran Lago, cerca del río Amarillo. El resplandor de los espíritus de ambas muchachas alumbraba cien *li* a la redonda»[444] [14-8] (ilustración 14-2).

El mismo libro conserva el mito del hijo descarriado de Shun. Convendrá comentar que la descripción que se hace del país de los chamanes en dicho mito menciona aves que eran de buen augurio, como las Luan y las Feng, y actividades que connotaban un estado de paz

y armonía extremados, como el que dichas aves canten y bailen libremente y las fieras salvajes vivan en paz:

«Shun engendró a Wuyin, quien fue castigado con el descenso y su progenie recibió el sobrenombre del Pueblo del País de los Chamanes. Los hombres del País de los Chamanes se apellidan todos Fen; se alimentan de cereales; no tejen telas ni trenzan esparto, pero tienen ropas; no siembran cereales ni cosechan espigas, pero tienen comida. Suele haber pájaros que cantan y bailan en su país, y las aves Luan cantan libremente y las Feng bailan a sus anchas. Suele haber también en él cientos de tipos de animales salvajes, que viven pacíficamente. Nacen en él cientos de tipos de cereales»[445] [14-9].

人天土水火白青東西

15
Mitos del emperador Jun

El emperador Jun (Dijun) fue un espíritu celestial, un dios borrosamente definido por los comentaristas y escoliadores. Su importancia no radica tanto en sus obras como en haber sido el iniciador de grandes ramas familiares, algunos de cuyos miembros realizaron inventos importantes para la humanidad. No obstante, no debe olvidarse una de sus obras que sí fue de notable importancia en el ciclo mitológico de la sequía universal: ante la inminencia de dicha catástrofe, entregó a Yi el Arquero un arco y unas flechas con las que éste pudo derribar nueve soles y le mandó que bajara a la tierra a salvar a los hombres del mundo, como recordará el lector (pp. 227-228)[446].

El emperador Jun tenía dominios en la colina Wei, donde, según el mito:

«Crecía el llamado Bosque de Bambú del emperador Jun, cuyas cañas eran tan grandes que con una se podía hacer una canoa»[447].

Su descendencia fue como sigue:

—Con la esposa Changyi tuvo a las Diez Lunas [15-1] (ilustración 15-1).

Ilustración 15-1. Changyi, madre de las Diez Lunas, lavándolas en el agua. Tinta y papel, dinastía Qiro.

—Con la esposa Xihe tuvo a los Diez Soles (ilustración 7-2 p. 229 *supra*).

—Con la esposa E'huang tuvo al país de los Hombres Tricorpóreos, hombres que tenían «una cabeza y tres cuerpos»[448] (ilustración 15-2).

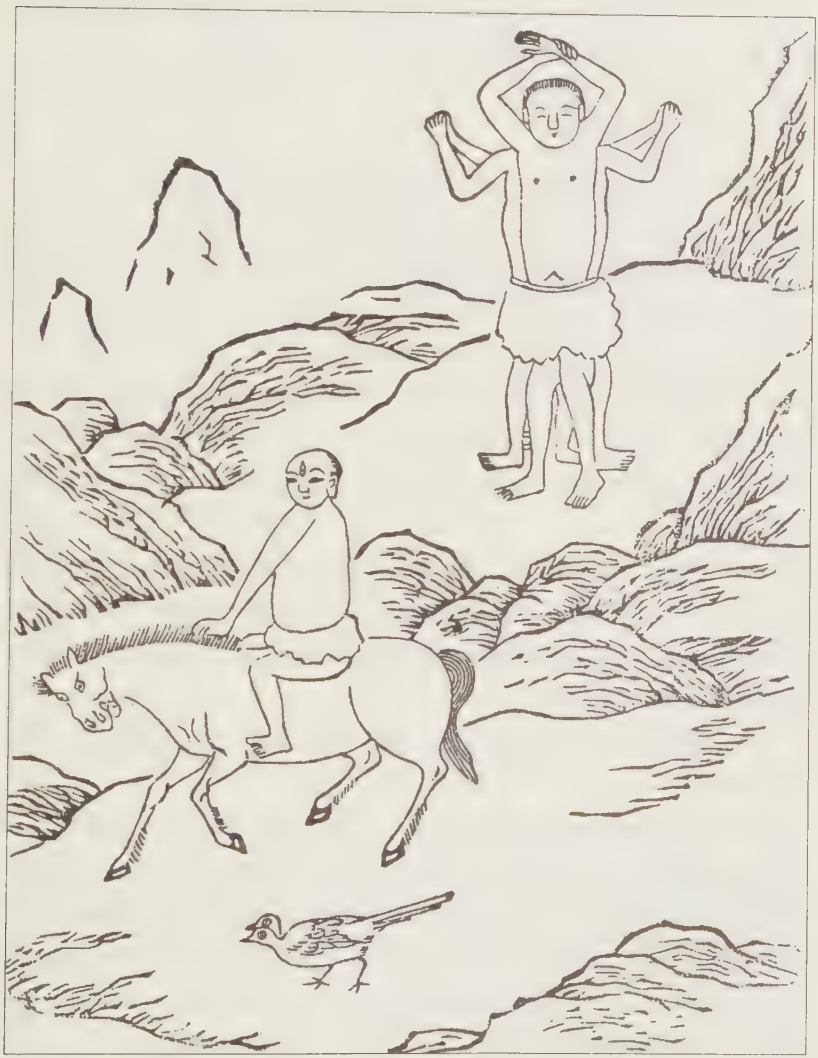


Ilustración 15-2
Los Hombres Tricorpóreos, en la parte superior del dibujo. Tinta y papel. Dinastía Ming.

—Jili, un varón que engendraría el país de los Jili.

—Zhongrong, una «persona que comía animales salvajes y frutas de los árboles»[449].

—Yanlong, inventor de instrumentos musicales, quien a su vez tuvo al Controlador de lo Oscuro, quien a su vez tuvo a la Mujer y al Hombre de los Pensamientos, dos personas que eran capaces de obtener placer sexual y fecundar sin contacto físico, simplemente por medio de los pensamientos.

—A los Hombres Dientesnegros, que aparecen descritos de dos maneras en el *Libro de los montes y los mares*: ya «como personas negras, que se alimentan de mijo», ya como «personas con la cabeza negra, que se alimentan de mijo y amaestran las serpientes»[450].

—Al Señor del Mijo (Houji), inventor de la agricultura, quien tuvo a su vez al Señor de los Sembrados, inventor del empleo de los bueyes en la agricultura (pp. 163-173 *supra*).

—A Yuhao, quien a su vez tuvo a Yinling, quien a su vez tuvo a Fanyu, que inventó el barco, quien a su vez tuvo a Jiguang, inventor del empleo de la madera para hacer carros [15-2].

—Ocho hijos, que inventaron las canciones y las danzas[451].

—A Sanshen, quien a su vez tuvo a Qiaorui, también llamado Yikun. A Qiaorui se atribuyen gran cantidad de invenciones, algunas de las cuales ya aparecían atribuidas por otros mitos a otros personajes. Entre estas invenciones conviene mencionar: en el *Libro del maestro Mo*[452] (anterior al siglo III a.n.e.) se le atribuye el barco;

en el *Libro del maestro Xun*[453] (mitad del siglo III a.n.e., para W. G. Boltz[454]) el arco; en *Las familias hereditarias*[455] la campana, la escuadra, la hoz y la esteva, y, en fin, en el *Libro del maestro Huainan,* los calderos de bronce[456].

人天土水火白青東西

16
Mitos del emperador Ku

El emperador Ku (Kudi), también llamado Gaoxin (ilustración 16-1) fue un emperador celestial que, al igual que el recién visto emperador Jun, no protagonizó muchos mitos, pero tuvo gran importancia en la mitología china por su descendencia, ya que, según determinadas tradiciones, en ésta figuran nombres como el Señor del Mijo, inventor de la agricultura, o el emperador Yao, el primer emperador en la Tierra, a quienes veíamos anteriormente (páginas 163-173, 273-280).

Según un texto que probablemente data de la dinastía Han, *Las familias hereditarias*, «era nieto del Emperador Amarillo»[457] y su nacimiento fue objeto del siguiente mito, que tomamos del *Libro de los ritos de Dai el anciano* (dinastía Han anterior). Se verá cómo el mito refleja el afán historizador y humanizador de la escuela de los Letrados que lo puso por escrito, en boca del Maestro, Confucio:

Ilustración 16-1
El emperador Ku en un bajorrelieve funerario de la dinastía Han posterior, de perfil. En la inscripción que se ve a la izquierda, en vertical, se lee: «Emperador Ku, Gaoxin, nieto del Emperador Amarillo».

«—Maestro, háblenos del Emperador Ku.

»Y Confucio contestó:

»—Era nieto de Yuan'ao e hijo de Qiaoji. Nació y tenía de nombre público Gaoxing. Al nacer, ya era misterioso e inteligente: dijo su propio nombre sin ayuda de nadie. Era muy compasivo con los demás, no valoraba las riquezas en exceso, no se preocupaba demasiado por sí mismo. Tenía un oído y una mirada inteligentes, tanto como para saber asuntos que sucedían muy lejos y muy cerca de él. Conformaba sus actos con el transcurrir de las estaciones y conocía bien las carencias y penurias que pasaba el pueblo. Se daba a los demás, era virtuoso, imponente y riguroso, se apiadaba de las desdichas de los otros y era de fiar, nutría su energía vital y el mundo entero le seguía. Recogía los productos de la tierra y los

usaba con criterio, daba ejemplo al pueblo, cuidaba de él y lo guiaba; miraba las idas y venidas de los astros y sabía cuándo recibirlos y despedirlos; comprendía bien a los espíritus y las divinidades y los reverenciaba con respeto. [...] Vestía ropas de caballero. En Primavera y Verano iba montado en un dragón, y en Otoño e Invierno, a caballo, con una insignia bordada en amarillo sobre sus ropajes»[458].

En uno de los pocos mitos que el emperador Ku protagoniza directamente le vemos asociado a la música, cuya importancia histórica en el gobierno ya quedó puesta de manifiesto en las páginas 104-108. Bajo su reinado se fabricaron, por orden suya, un buen número de instrumentos y de piezas musicales y, sobre todo, se consiguió que las aves propicias bailasen al son de aquellas músicas, índice de que la música era armoniosa y buena en extremo, que cumplía su cometido apropiadamente.

En el mito aparece un instrumento llamado *xun*, del que conviene anticipar que estaba hecho de barro, hueso o piedra, tenía forma de almendra, el tamaño de la palma de la mano aproximadamente, y era hueco; estaba cerrado totalmente, salvo por un agujero que servía para soplar y por otro (u otros, de uno a cinco) para la digitación, con una o varias bolitas en el interior que se movían al ser sopladas. Dice el mito, puesto por escrito en el siglo III a.n.e.:

«El emperador Ku ordenó a Chenghei que hiciera música y canciones para *Las nueve búsquedas*, *Los seis modelos* y *Los seis héroes*. Además, Chui fabricó para él el

Ilustración 16-2. Dibujo sobre tinta y papel. Houqi o Qi el Abierto, de la dinastía Xia, en su carro tirado por dragones en el cielo. Dinastía Ming.

redoblante, el tambor, la campana, las Piedras de Música, el órgano de boca, la flauta, el *xun*, la flauta horizontal, el tambor de mano y la campana de baquetas. Luego, el emperador Ku mandó a unos hombres que redoblasen, que tamborearan, que repicaran, que soplaran por el organillo de boca y que flauteasen, y que golpeasen el *tao* y la campana de baquetas, y entonces las aves Feng y los faisanes celestes de cola larga se pusieron a bailar al compás»[459] [16-1].

La prosapia del Emperador Ku fue importante. Por una parte, engendró dos hijos, Ebo y Shichen. El mito al

respecto, que traducimos a continuación, menciona las estrellas Shen: se trata de siete de las estrellas de Orión, que, conjuntamente, constituían la vigésimo primera Mansión Celeste de la astronomía china. El mito está datado en el siglo VI a.n.e. y conservado en *Los comentarios de Zuo*. Dice así:

«El emperador Ku, de la Antigüedad, tenía dos hijos: Ebo, el mayor, y Shichen, el menor, que vivían en medio de un gran bosque y que no se toleraban mutuamente. No pasaba un día en que no salieran con estacas y alabardas a pelear el uno contra el otro. Aquello terminó por disgustar al emperador, quien trasladó a Ebo a la zona de la colina Shang para que dirigiera la estrella de Mercurio, lo que movió a los Shang a seguirle y a adoptarla como la estrella de la dinastía Shang, y destinó a Shichen a la parte grande de Xia para que controlase las estrellas Shen, lo que hizo que los descendientes de Tang se sometieran a los Xia y a los Shang»[460] [16-2].

El mito narra no sólo el destino de dos de los hijos del emperador Ku, sino también el motivo de que los pueblos de los Xia y los Shang tomasen a las estrellas Mercurio y Sheng como astros protectores.

Por otra parte, Ku tuvo cuatro esposas que dieron a luz a personajes de gran importancia en la mitología china:

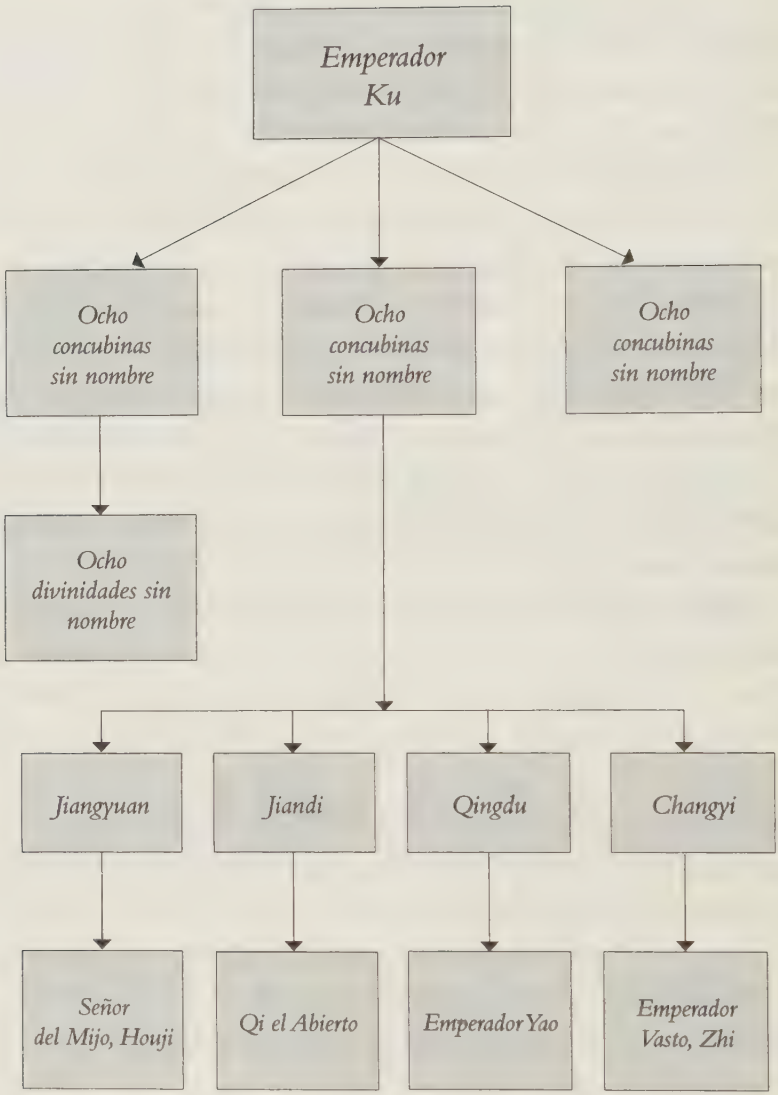
«La primera concubina se llamaba Jiangyuan y dio a luz al Señor del Mijo; la segunda se llamaba Jiandi y parió a Qi el Abierto (ilustración 16-2); la tercera, cuyo nombre era Qingdu y pertenecía al clan de

los Chenfeng, trajo al mundo al emperador Yao, y la cuarta, en fin, de nombre Changyi y del clan de los Juzi, fue la que dio a luz al emperador Vasto [Zhi]»[461] [16-3].

El lector recordará que el Señor del Mijo fue el inventor de la agricultura, y el emperador Yao, el primer emperador en la tierra, en cuyos tiempos sucedieron la inundación y la sequía universal. Qi el Abierto es un tercer personaje importante en los mitos fundacionales de China, pues a él se atribuye la fundación de la dinastía Xia, la primera dinastía de China para la escuela confuciana. En cuarto lugar, se menciona al emperador Vasto, del que no poseemos más mitos.

Esquematicemos su árbol genealógico[462] del siguiente modo:

人天土水火白青東西


Emperador Ku
Ocho concubinas sin nombre
Ocho concubinas sin nombre
Ocho concubinas sin nombre
Ocho divinidades sin nombre
Jiangyuan
Jiandi
Qingdu
Changyi
Señor del Mijo, Houji
Qi el Abierto
Emperador Yao
Emperador Vasto, Zhi

17
Mitos de seres zoomorfos

Los personajes zoomorfos de la mitología china son muchos y de diversa condición. En torno a ellos predominan los mitos etiológicos y los mitos descriptivos. Incluyen personajes de capital importancia para la mitología china, así como dioses, animales con rasgos humanos y pueblos humanos. La nomenclatura china, que vamos a respetar en nuestra exposición, establece las siguientes divisiones de los seres zoomorfos: los espíritus divinos o dioses (神); los animales, que se subdividen en cuatro clases, a saber, los cuadrúpedos (兽), los que vuelan (禽), los reptantes (虫) y los que nadan (鱼); las personas, consideradas bien individualmente (人), bien como grupo humano (民, 国).

Antes de comenzar a presentar algunos de los más destacados seres zoomorfos, convendrá recordar que entre ellos se cuentan protagonistas de grandes mitos. Nüwa, la hacedora de la humanidad con arcilla y salva-

dora del mundo, tenía la parte inferior del cuerpo de serpiente y la superior de mujer (ilustraciones 3-4 y 3-5). El Agricultor Prodigioso, también llamado Emperador del Fuego, inventor de la agricultura y creador de la medicina, tenía un cuerpo humano coronado por una testa de buey (ilustración 3-8). Una de las esposas principales del Emperador Amarillo, llamada Hanliu, tenía la cabeza alargada, las orejas pequeñas, cara de persona con un morro de puerco, el cuerpo lleno de escamas, una sola pantorrilla de la que salían las dos piernas y dos pezuñas de puerco en lugar de pies, y de ella nació otro de los dioses celestiales principales, Zhuanxu. Basta con estos tres ejemplos para llamar la atención sobre cómo en la mitología china el zoomorfismo no tiene connotaciones negativas de ninguna clase.

Mitos de espíritus divinos o dioses (神)

—*Dijiang* era una divinidad cuadrúpeda de características peculiares, bien descritas en el mito que traducimos a continuación y que probablemente fue puesto por escrito en el siglo III a.n.e.:

«A trescientos cincuenta *li* más hacia el norte se encuentra el que se llama monte Cielo. [...] Hay en él un dios cuyo cuerpo parece un saco amarillo, que se pone rojo cinabrio como el fuego, tiene seis patas y cuatro alas, carece totalmente de ojos y de cara. Es un dios que sabe cantar y bailar; es Dijiang»[463] [17-1] (ilustración 2-3).

Ilustración 17-1. Retrato de la Reina Madre de Occidente en tinta y papel, dinastía Qing. Puede percibirse la cola de leopardo enroscada sobre la cabeza, así como las pezuñas de felino.

—La Reina Madre de Occidente (Xiwangmu). Se trata de un personaje femenino al que dedicamos el capítulo 21, pues recibió diversos cultos religiosos y sobrevivió espectacularmente en la literatura china. De modo que, por ahora, bastará con proporcionar la descripción más antigua con que contamos, que se conserva en uno de los capítulos que probablemente data de finales del siglo III a.n.e. del *Libro de los montes y los mares*. Dice el mito:

«A trescientos cincuenta *li* más hacia el Occidente está el Monte Jades [Yu], que es el lugar en el que vive la Reina Madre de Occidente. La Reina Madre de Occidente parecía una persona, pero tenía cola de leopardo y colmillos de tigre, y, además, rugía con fuerza enorme. Acostumbraba a llevar una horquilla de jade en el cabello, muy enmarañado. Controlaba la distribución de los cinco castigos del Cielo»[464] [17-2] (ilustraciones 17-1, 17-2 y 17-3).

Según dejó explicado Guo Pu, el especialista en el *Libro de los montes y los mares* de la dinastía Jin, los poderes de la Reina Madre de Occidente consistían en que

Ilustración 17-2. Retrato de la Reina Madre de Occidente sobre tinta y papel, dinastía Ming. El dibujo destaca los colmillos y la cola de leopardo, así como la muy característica horquilla.

Ilustración 17-3. Bajorrelieve en el que se representa a la Reina Madre de Occidente y a los personajes que se asociaban a ella. La Reina es la figura que se encuentra sentada en un trono, de frente, con dos alas a ambos costados y una corona. A su derecha hay una persona ofreciéndole haces de hierbas, que bien podrían ser los que llevaban los adeptos a los cultos a ésta. El segundo personaje a la izquierda de la Reina es el sapo, que vivía en la

«controlaba y conocía los *aires* de las catástrofes naturales y las cinco penas de muerte»[465] [17-2]. Es decir, la Reina Madre de Occidente controlaba todas las causas, naturales y humanas, de la muerte de las personas, era la señora de la vida de los hombres. Como se verá en el capítulo dedicado a ella en la Tercera Parte, este rasgo se mantuvo en la mente de los hombres que creían y adoraban a la Reina Madre de Occidente como figura religiosa siglos después de que la descripción mitológica que acabamos de traducir fuera puesta por escrito (pp. 399-418).

—***El dios del Trueno (Leishen).*** Era un dios que vivía dentro del Lago de los Truenos y del que tenemos varias descripciones diferentes. Una, conservada en el *Libro de los montes y los mares*, dice así: «Tenía el cuerpo de dragón y la cabeza de persona, y se tamborileaba en la panza»[466] [17-3] (ilustración 17-4). Otra, puesta por escrito en la dinastía Han anterior, dice: «Tenía la cabeza de dragón y las sienes de persona. Y producía los truenos al tamborilearse en la panza»[467]. Y, en fin, una tercera, del siglo II a.n.e., lo describe así: «Tenía la testa de dragón y la cara de persona, y se divertía tamborileándose en la panza»[468] [17-3].

luna, con la liebre que vemos a la izquierda del batracio, de perfil, inclinada sobre un mortero de altos bordes en el que está machacando las hierbas de la inmortalidad. Las volutas negras representan nubes: todo sucede en los cielos.

Los huesos del dios del Trueno eran muy codiciados, pues si se golpeaba con ellos algún tambor cuya membrana estuviera hecha con piel de Kui (ilustraciones 2-1 y 2-2), el sonido producido atemorizaba al mundo entero; eso fue precisamente lo que hizo el Emperador Amarillo cuando libraba la primera gran guerra contra Chiyou, como veíamos anteriormente (p. 187).

—***Zhurong*** es un dios que aparece mencionado en varios capítulos (de distinta datación) del *Libro de los montes y los mares* como divinidad «del sur que tenía el cuerpo de cuadrúpedo y la cara de persona, que iba montado en dos dragones»[469] [17-4] (ilustración 17-5).

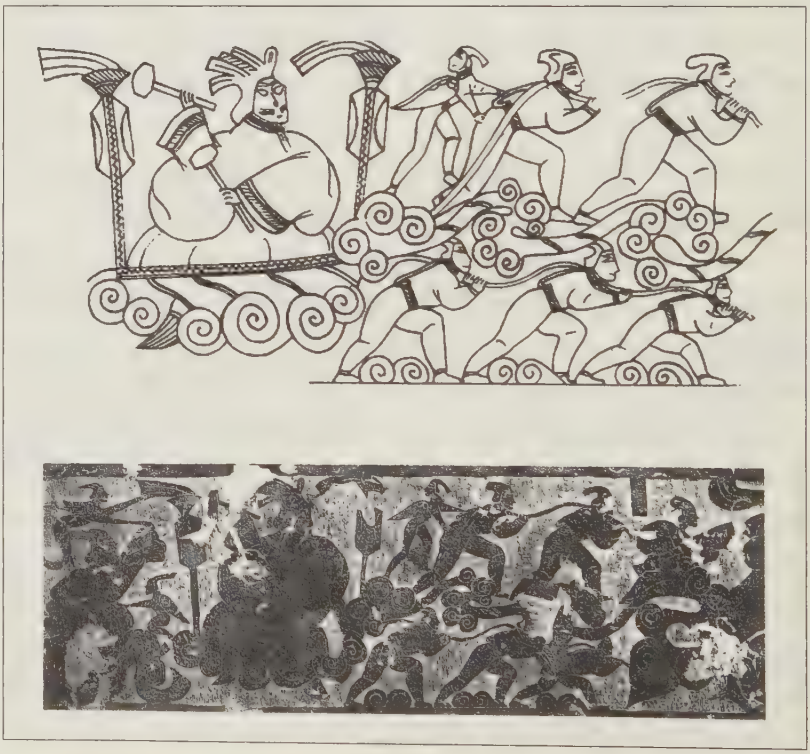


Ilustración 17-4. Calco en papel de estela funeraria de la dinastía Han posterior que representa al dios del Trueno montado sobre un carro en el cielo, golpeando dos tambores, que tiene delante y detrás.

Tuvo una parte enormemente activa en el mito de la inundación universal. Como se recordará, Gun había robado la Arcilla que se Expande al Emperador Amarillo para solucionar la inundación y fue castigado con la muerte por ello. Zhurong fue precisamente el encargado de ejecutar tal castigo, que había ordenado el susodicho Emperador[470]. Para el anotador de la dinastía Jin, Guo Pu, «Zhurong era el dios del fuego»[471] [17-5].

Según otra corriente mitológica enteramente distinta, «Zhurong fue el inventor del mercado»[472] [17-6].

—Dragón Luminoso (Zhulong). El mito de Dragón Luminoso es de notable antigüedad, pues aparece en los versos de «Las preguntas al Cielo» del siglo IV a.n.e. o anterior. En los enigmáticos versos del poema, dice el mito: «¿Adónde no va el sol?, ¿cómo da la luz Dragón Luminoso?»[473].

Este dragón fue descrito de varias maneras en distintos mitos. En uno de los últimos capítulos del *Libro de los montes y los mares*, datado hacia el siglo I n.e., se ha conservado el siguiente mito, sobre el que conviene anticipar una aclaración: las Nueve Oscuridades eran nueve capas de tierra subterráneas:

«En el exterior, más allá del mar del Norte en dirección oeste y más al norte del Río Rojo, se halla el monte Weizhang, que tiene un dios con cara de persona y cuerpo de serpiente todo rojo, con los ojos en vertical y los párpados

南方祝融

Ilustración 17-5. Zhurong en una ilustración de la dinastía Ming, tinta y papel.

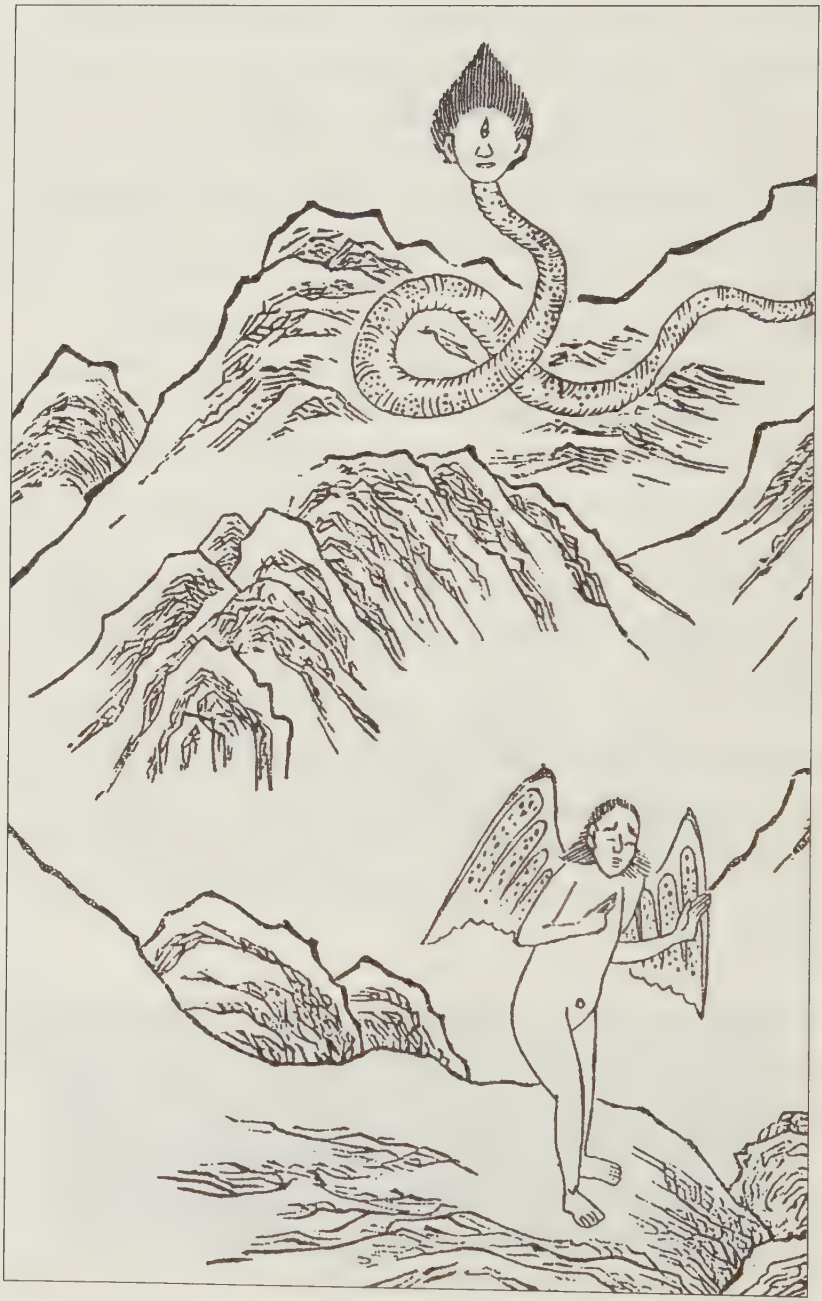


Ilustración 17-6. Dragón Luminoso, en la parte superior; tinta y papel, dinastía Ming.

rectos: cuando los cierra, se hace la oscuridad; cuando los abre, se hace la luz. No come, no duerme, no respira. Los vientos y las lluvias eran su alimento. Iluminaba las Nueve Oscuridades. Su nombre es Dragón Luminoso [Zhulong]»[474] [17-7] (ilustración 17-6).

En el *Libro del maestro Huainan* (siglo II a.n.e.) leemos otra variante, que dice:

«Este dios tiene cara de persona y cuerpo de dragón; carece de patas»[475] [17-7].

Y, en otro mito del mismo ciclo, leemos:

«Hay en el monte Zhong un dios llamado Dragón Luminoso [Zhulong] que, cuando está con los ojos abiertos, se hace de día; cuando está con los ojos cerrados, se hace de noche; cuando espira, es invierno; cuando inspira, es verano; cuando respira, hay vientos»[476] [17-7].

Es muy probable que este dios recibiera dos nombres distintos, aunque muy parecidos, el que ya conocemos y otro, Oscuridad Iluminada [Zhuyin]. El dios que recibe este último nombre, Oscuridad Iluminada, aparece descrito en los mitos de una manera muy semejante, tanto en la apariencia exterior como en sus poderes, a Dragón Luminoso. En el *Libro de los montes y los mares* encontramos el siguiente mito sobre Oscuridad Iluminada [Zhuyin]:

«El dios del monte Zhong se llama Oscuridad Iluminada. Cuando está mirando es el día; cuando está durmiendo es la noche; cuando espira es el invierno; cuando inspira es el verano. No bebe, no come, no resopla, y, cuando resopla es el viento. Su cuerpo mide mil *li* y se

encuentra al oriente de los Wuqi. Es un ser, con cara de persona y cuerpo de serpiente todo rojo, que vive en las faldas del monte Zhong»[477] [17-8] (ilustración 17-7).

—***Brillo-Rojo (Zhuming)*** y ***Recolector de Cosechas (Rushou)*** eran dos ayudantes de dos emperadores celestiales. El primero era el lugarteniente del Emperador Rojo, tenía el cuerpo de cuadrúpedo y cara de persona; estaba al cargo del punto cardinal del Sur, adscrito al elemento Fuego y debía cuidarse de la estación del Verano (ilustración 17-8). Por su parte, el segundo fue el lugarteniente del Emperador Blanco, tenía el rostro de persona, garras de tigre y pelaje blanco[478].

Ilustración 17-7. Oscuridad Iluminada, Zhuyin. Tinta y papel, dinastía Ming.

Ilustración 17-8. Brillo-Rojo, Zhuming, en la parte superior, montado en dos dragones. Tinta y papel, dinastía Ming.

—***Las divinidades que habitaban la segunda cordillera de los montes Occidentales,*** es decir, los montes que iban desde el Qian hasta el Lai, tenían cara de persona y cuerpo de caballo según determinado libro, o, según otra obra, cara de persona, cuerpo de vacuno, cuatro patas y un brazo con el que se apoyaban en sus bastones para caminar[479] [17-9].

—***Las divinidades que vivían en el primer grupo de los montes Orientales,*** desde el Suzhu hasta el Zhu, tenían cuerpo de persona y cara de dragón[480] [17-10] (ilustración 17-9).

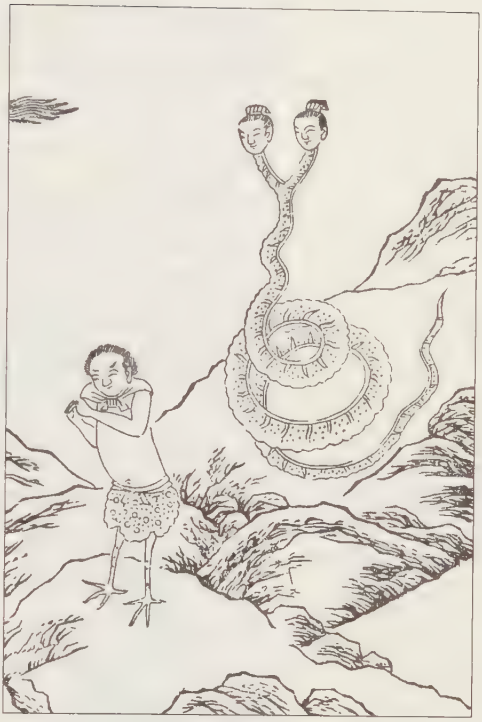
—***Yingshao*** era la divinidad que vigilaba el monte Huaijiang, un monte del que se podía decir que era un

Ilustración 17-9. Una de las divinidades que habitaban en los montes Orientales. Tinta y papel, dinastía Qing.

jardín suspenso en medio del espacio, construido por los emperadores del Cielo. Yingshao cumplía la tarea de propagar por el mundo las órdenes de dichos emperadores. Tenía un cuerpo de caballo con rayas de tigre, cara de persona y alas de ave[481] [17-11].

—*Tianwu.* Dice el mito: «Era un dios que también recibía el nombre de "Señor de las Aguas [Shuibo]" [...] Era un cuadrúpedo de ocho cabezas y caras de persona, ocho patas y ocho colas. Era enteramente verdeamarillo» [17-12] (ilustración 17-10).

—*Yanwei* era una divinidad bicéfala. Cuenta el mito: «Había un dios que tenía cabeza de persona y cuerpo de serpiente tan largo como el eje de un carro. Las cabezas le salían a los laterales, y vestía ropas púrpura y llevaba coronas. Su nombre era Yanwei. Si algún rey lo capturaba y se lo comía, sin duda llegaría a ser el monarca máximo del mundo»[482] [17-13] (ilustración 17-11).



Mitos de animales con partes de persona

La mitología china abunda en animales con algún componente humano. Entendemos que los animales antropomorfos son todos aquellos seres vivos que están descritos en lengua china con los términos que se empleaban en la época para nombrar a las distintas clases de animal. Téngase en cuenta que, en aquella época, se clasificaba a los animales en cuatro grandes clases, a saber: los cuadrúpedos (兽), los que tenían alas (禽), los que reptaban (虫) y los que nadaban (鱼). A continuación, seleccionamos algunos animales de cada clase de

Ilustración 17-10 (izquierda). Tianwu, un dios de las aguas de ocho cabezas. Ilustración en tinta y papel, dinastía Ming.

Ilustración 17-11 (derecha). Yanwei, con dos cabezas. Tinta y papel, dinastía Ming.

entre la gran cantidad de ejemplos que pueblan los mitos chinos.

—*El Yu.* Era «un ave parecida a las lechuzas, con cara de persona, cuatro ojos y cuatro orejas humanas. Su canto sonaba como su propio nombre al pronunciarlo. Verlo auguraba una gran sequía»[483] [17-14].

—*El Shanhui o «Simio Montés».* Dice el mito al respecto de este animal: «Existe un tipo de cuadrúpedo que se parece a los perros, pero con cara de persona, que es muy bueno lanzando objetos y que se echa a reír a carcajadas en cuanto ve alguna persona. Su nombre es Simio Montés; el cual camina con la rapidez del viento. Verlo augura vendavales por el mundo [17-15] (ilustración 17-12).

—*El Tuofei.* Era «un ave parecida a las lechuzas, pero con cara de persona y una sola pata. [...] Se la veía en invierno e hibernaba en verano. Aquel que llevase encima algo del ave no temía a los truenos»[484] [17-16] (ilustración 17-13).

Ilustración 17-12 (izquierda). Simio Montés o Shanhui. Tinta y papel, dinastía Ming.

Ilustración 17-13 (derecha). El ave Tuofei. Tinta y papel, dinastía Ming.

—*Los Ling.* Eran «unos peces con cara de persona, manos y pies de persona, que vivían en medio del mar»[485] [17-17] (ilustración 17-14).

Mitos de personas con partes de animal

—*Los habitantes del país de Xuanyuan.* Antes de describir a estos hombres podría ser útil recordar que Xuanyuan era otro nombre del Emperador Negro. Dice el

Ilustración 17-14. Peces Ling. Tinta y papel, dinastía Ming.

mito de los hombres del país de Xuanyuan: «En el país de Xuanyuan [...] los que son considerados poco longevos mueren a los ochocientos años. Se halla al norte del país de las Mujeres. Tenían cara de persona y cuerpo de serpiente, y solían enroscarse la cola encima de la cabeza»[486] [17-18].

—***Los Di.*** Los *di* eran unos hombres que vivían en su propio país. El mito los describe así: «El país de los hombres *di* se halla al oeste del Árbol Erigido. Eran personas con cara de persona y cuerpo de pez, sin pies»[487] [17-19] (ilustración 17-15). En el *Libro de los montes y los mares* se conserva otro mito de unos hombres a los que se llama erróneamente hombres *hu,* cuando se les debería llamar hombres *di*. En este segundo mito, los *hu* eran bisnietos del Emperador del Fuego y, por lo tanto, «podían subir y bajar del Cielo»[488] [17-19]. Guo Pu, el erudito de la dinastía Jin, anotó que «tenían cara de persona y cuerpo de pez»[489] [17-19].

Ilustración 17-15. Un hombre Di. Tinta y papel, dinastía Ming.

18
Mitos de animales y plantas

A diferencia de los seres con aspecto animal del capítulo anterior, los del presente son simplemente animales —sin parte humana— que protagonizan o aparecen en mitos. Siguiendo las clasificaciones chinas, veremos primero a las aves para pasar a los cuadrúpedos, los reptiles y los peces.

Mitos de aves

—*Las Aves Feng-Huang.* Eran unas aves cuya aparición auguraba todo lo bueno imaginable y cuya presencia o asentamiento en cualquier parte era indicio de que la paz y la armonía reinaban en dicho lugar. Son objeto de varios mitos conservados en el *Libro de los montes y los mares*. El primero de ellos fue puesto por escrito, probablemente, hacia finales del siglo III a.n.e. y se limita a describir al animal tanto por su aspecto

exterior como por las propiedades o poderes internos que tenía, sin tocar el tema del lugar donde vive. Conviene aclarar una expresión oscura que aparece en él: es un ave que «come y bebe de sí misma»; significaba que las sustancias que había en su cuerpo le bastaban para sustentarse. No deja de ser interesante notar que algunos adeptos al taoísmo de dinastías anteriores y posteriores a la escritura del mito, que realizaban ejercicios físicos encaminados a conseguir la inmortalidad, precisamente bebían solamente el rocío del alba, que significaba también beberse la saliva propia, y no comían nada, es decir, hacían lo mismo que estas aves. El rocío era valioso por ser «la más pura esencia Yin», porque estaba considerado gotas de aire Yin que la noche dejaba en las hojas de las plantas, según explicó Zheng Xuan en sus comentarios a *Los ritos de la dinastía Zhou*[490]. Sobre estos taoístas que pretendían conseguir la inmortalidad por medio del ayuno, que en las dinastías Han y Jin recibían el nombre de «caballeros con recetas», se puede leer el capítulo quinto de Zhang Hua, *Relación de las cosas del mundo*, donde se citan numerosos prodigios de los que eran capaces dichos caballeros, así como los nombres de muchos de éstos, sus procedencias y, lo que es más interesante, sus técnicas.

El segundo mito sobre las aves Feng-Huang que traducimos a continuación también ha quedado conservado en el *Libro de los montes y los mares* y debió ser puesto por escrito hacia I a.n.e.; al leerlo, téngase en cuenta que el mito aparecía originalmente como comentario a unas ilustraciones:

«Quinientos *li* más hacia el Oriente hay un monte que se llama monte de la Cueva del Cinabrio [Danxue], en el que abunda el oro y el jade; nace allí el río Cinabrio [Dan], que fluye hacia el sur hasta desembocar al mar. Hay en dicho monte un tipo de ave que se parece a los gallos, pero que tiene un plumaje multicolor. Se llama ave Feng-Huang. Si en la testa lleva una grafía, se le llama «de la Virtud [*de*]»; si la lleva en las alas, se le llama «de la Justicia [*yi*]»; si la lleva en la espalda, se le llama «de los Ritos [*li*]»; si la lleva en el pecho, se le llama «de la Solidaridad [*ren*]», y, en fin, si la lleva bajo las alas, se le llama «de la Verdad [*xin*]». Es un tipo de ave que come y bebe de sí misma, y sabe cantar y bailar. Verla augura la paz y la tranquilidad por todo el mundo»[491] [18-1].

Segundo mito:

«Ésta es la parte sin cultivar llamada Zona Rica [Zhuwo]. Las aves Luan están cantando y las Feng están bailando. La gente come los huevos que ponen las Feng-Huang y bebe el dulce rocío, y tiene todo lo que se puede desear. Allí viven cientos de animales en compañía amistosa. Y dichas gentes están comiéndose los huevos, que sostienen con las dos manos, con dos aves delante guiándoles»[492] [18-2].

Las aves Feng-Huang aparecen en los mitos como habitantes de lugares excelentes y armoniosos. Viven, como vemos en el mito recién traducido, en la Zona Rica con «cientos de animales en compañía amistosa». Pero también viven en los montes Kunlun, el lugar en la tierra al que bajaba el Emperador Amarillo, repleto de elementos positivos, como veremos más adelante (p. 386

y siguientes), y en la zona de Duguang, que se hallaba alrededor del túmulo del Señor del Mijo y se situaba precisamente en el centro del cielo y de la tierra y era, como ya veíamos anteriormente (p. 172-173), extremadamente rica, natural y armoniosa.

El ave Feng-Huang fue explícitamente calificada como «divina» por Xu Shen en la definición que ofrece en su diccionario (concluido en el año 100 n.e. según W. G. Boltz[493]): «Feng-Huang: Nombre de un pájaro divino»[494]. El diccionario *Erya*, del siglo III a.n.e., según W. S. Coblin[495], aclara un malentendido lingüístico y afirma que existía un ave que no se llamaba Feng pero que, en realidad, también era el ave Feng, y aprovecha para esclarecer algo sobre la denominación que recibía la hembra de esta ave: «El ave *yan* [golondrina] es el Feng, cuya hembra es denominada Huang»[496].

—El ave Protectora [Jingwei], también llamada ave de la Promesa y ave del Firme Deseo, protagoniza un mito que está notablemente bien narrado y conservado en un capítulo del *Libro de los montes y los mares* que probablemente data de finales del siglo III a.n.e. Advertimos que no debe confundirse al personaje femenino también llamado Nüwa que desempeñaba en otros mitos el papel de hacedora de la humanidad y de restauradora del cielo derrumbado (pp. 141-147, 174-176); aunque los nombres de ambos personajes se transcriban en nuestro alfabeto del mismo modo, se escriben de una manera totalmente distinta en chino: 女 娃 para la primera y 女 媧 en el caso de la segunda. El mito del ave Protectora dice así:

Ilustración 18-1. Ave Jingwei, o Protectora, llevando una ramita en el pico. Tinta sobre papel, dinastía Ming.

«Doscientos *li* más hacia el norte se halla el monte Fajiu, que está cubierto de fustetes amarillos. Hay en él un ave que se parece a los cuervos, pero que tiene la cabeza con rayas, blanco el pico, rojas las patas: se llama Protectora [Jingwei]. Es la hija menor del Emperador Fuego, la que se llamaba Nüwa, que se ahogó nadando en el Mar del Oriente y jamás volvió. El motivo de que se la llame Ave Protectora es que estuvo trayendo sin parar ramas y piedras en el pico desde los montes occidentales con las que llenó el Mar del Oriente»[497] [18-3] (ilustración 18-1).

Una variante aclaratoria del mito, escrita por Guo Pu (dinastía Jin):

«La hija del Emperador Fuego se metamorfoseó en Jingwei. Se ahogó en el Mar del Oriente, pero el espíritu brilló en el borde de los Montes Occidentales. Llevaba en el pico ramas y piedras, con las que secó las aguas dañinas»[498] [18-3].

En una obra posterior a las citadas, *Registros históricos de las maravillas del pasado*, del siglo VI n.e., encontramos otra versión del mismo mito:

«Antiguamente, una hija del Emperador del Fuego murió ahogada en el Mar del Oriente y se transformó en una protectora de los espíritus [Jingwei] [...]. Constantemente estuvo llevando en el pico ramas y piedras hasta que llenó con ellas el Mar del Oriente. Se emparejó con un petrel y tuvieron crías: las hembras se parecían a las aves Jingwei y los machos a los petreles.

»Hoy día existe el lugar donde Jingwei hizo su llamada Promesa del Agua, la promesa de que nunca bebería de aquellas aguas en las que se ahogó: está en el Mar del Oriente. Otros de los nombres que recibió fueron los siguientes: "Ave de la Promesa", "Pájaro Agraviado" y "Ave del Firme Deseo". La gente también se refería a ella llamándola "la golondrina que había sido hija de un emperador"»[499].

El mito que acabamos de presentar impregnó los versos de varios grandes poetas de dinastías posteriores, como Tao Yuanming (dinastía Jin) en su poema noveno de la serie titulada «Trece poemas sobre la lectura del *Libro de los montes y los mares*», como Cen Can (dinastía Tang) y su poema titulado con el nombre del ave «Jingwei» o como Han Yü (dinastía Tang) con su texto «El Ave Protectora,

que llenó el mar con piedrecillas que traía en el pico». Es común a todos sus versos la presentación del ave como un ser con una enorme fuerza de voluntad transformadora que todo lo puede, que es precisamente la característica que, según la especialista Ma Changyi, perduró en la mentalidad popular unida indisociablemente a este personaje mitológico[500]. Su fama llegaría al Japón, país donde encontramos ilustraciones de nuestra ave de la época del Feudalismo Maduro (1603-1867).

—*Las Aves Bifang.* Existen varios textos mitológicos sobre este pájaro que es descrito también de dos maneras notablemente diversas. El mito más antiguo al respecto es el que se encuentra en el *Libro del maestro Han Fei* en un fragmento en el que el autor menciona nuestras aves al describir la comitiva que traía el Emperador Amarillo en cierta ocasión en que fue a reunirse con los espíritus humanos y divinos en la parte occidental del monte Tai. El mito, puesto por escrito como muy tarde hacia el 233 a.n.e., fecha de la muerte del autor[501], dice así:

«En la Antigüedad, el Emperador Amarillo se reunió en el monte Tai con los espíritus y las deidades. Llegó montado en un carro con forma de elefante tirado por seis dragones Jiao, flanqueado por aves Bifang, precedido de Chiyou, con el Conde del Viento limpiándole el polvo más cercano y con el Señor de la Lluvia regándole el camino por delante, con tigres y lobos custodiándole la vanguardia y espíritus y deidades la retaguardia, sujeto en el vacío por las serpientes Teng y suspenso desde arriba por las aves Feng-Huang, y celebró la Gran Junta con

Ilustración 18-2. Ave Bifang. Tinta y papel, dinastía Ming.

los espíritus y las deidades. A raíz de aquello se compuso *El cuerno azul*»[502] [18-4].

Encontramos un mito descriptivo del ave Bifang, que data probablemente de finales del siglo III a.n.e., en el *Libro de los montes y los mares;* dice así:

«Vive también en dicho monte [Zhang'e] un ave que se parece a las grullas y tiene una sola pata, rayas rojas sobre cuerpo verde y pico blanco, que se llama Bifang, nombre que se parece a su propio canto. Verla augura incendios raros en la ciudad»[503] [18-5] (ilustración 18-2).

En un capítulo de la misma obra cuya escritura es probablemente posterior al recién citado, se halla otro mito descriptivo de las aves Bifang que varía notablemente del que acabamos de traducir, pues describe a éstas como posesoras de cara humana:

«Las aves Bifang están al oriente de dicho lugar, al occidente del Río Verde [Qing], y son ciertamente un tipo de ave que tiene cara de persona y una pata»[504] [18-6] (ilustración 18-3).

Ilustración 18-3. Ave Bifang con cara de persona. Tinta y papel, dinastía Qing.

Pero en el *Libro del maestro Huainan,* obra terminada el 133 a.n.e., se ha conservado un mito descriptivo notablemente revelador sobre el origen de estas aves. En el mito se menciona «la Madera», que, como recordará el lector, es una de las Cinco Fases del universo y simboliza todo ser vivo que contenga la madera, es decir, las plantas y los árboles, la vegetación en general. Según el mito:

«La Madera engendra a las aves Bifang»[505].

El erudito Gao You de la dinastía Han posterior aclaró la línea recién traducida añadiendo el siguiente texto en nota a pie de página, refiriéndose a las aves Bifang:

«Son los espíritus de la vegetación. Tienen forma de ave, color verde, una sola pata, que es roja, y no comen semillas de ningún cereal»[506] [18-7].

—*Aves Dos, o Manman, o Biyi.* Contamos con varios mitos descriptivos de estas aves, que se conservan por escrito en el *Libro de los montes y los mares.* El primero de ellos probablemente quedó compuesto a finales

Ilustración 18-4. Ave Dos, o Manman, o Biyi, augurio de grandes incendios. Tinta sobre papel, dinastía Ming.

del siglo III n.e. y dice así:

«Hay allí un tipo de ave que se parece a los patos salvajes, tiene un ala y un ojo, así que sólo consigue volar por parejas. Su nombre es ave Dos. Verlas auguraba grandes inundaciones en el mundo entero»[507] [18-8] (ilustración 18-4).

El segundo mito aparece en una parte del susodicho libro que debió componerse hacia el siglo I a.n.e. Utiliza otro nombre, Biyi, pero se refiere al mismo pájaro:

«Estas son las Aves Dos, que se encuentran al oriente del recién mencionado lugar. Son, en efecto, aves de color verde y rojo, y dos de ellas están juntando sus alas»[508] [18-8].

Otro de los mitos narra cómo este pájaro terminaría por convertirse en el pájaro al que se achacaba el estallido de incendios extraordinarios. Lo leemos en una nota escrita por Bi Zong al hermoso poema de Zheng Heng «A la capital oriental»:

«Las aves Dos son los espíritus divinos de los padres ancianos. Parecen aves, tienen dos patas y un ala, y siem-

pre llevan fuego en el pico con el que causan desastres extraordinarios en las viviendas de la gente»[509] [18-9].

Yuan Ke observa que esta ave, además de convertirse en un causante de incendios a ojos de la gente, se convirtió en el causante de los incendios que estallaban específicamente en medio del bambú y recibiría, por ello, el nombre vulgar de «el viejo cuervo del fuego»[510].

Pero en otra obra en la que fueron depositados numerosos mitos apenas modificados con respecto a sus formulaciones más antiguas, que se titula *Relación de las cosas del mundo*, encontramos una variante de este mito descriptivo en el capítulo «Aves Extraordinarias». Las variaciones consisten en que, por un lado, las Aves Dos son llamadas Aves Man, y, por otro, en que se atribuye al ave unos efectos benéficos, en lugar de catastróficos:

«Hay en el monte Chongqiu un tipo de ave que tiene una pata, un ala y un ojo, y solamente logra volar juntándose con otra. Se llaman Aves Man. Verlas augura buena suerte y quien se monte en una de ellas será mil años longevo»[511] [18-10].

Ma Changyi observa que los seres bicéfalos abundan no sólo en la mitología china antigua escrita, especialmente en el *Libro de los montes y los mares* y en las ediciones ilustradas del diccionario *Erya*, sino también en las representaciones artísticas, como, por ejemplo, en las estelas de la dinastía Han.

—*El Ave Negra.* El Ave Negra tomó parte principal en uno de los mitos fundacionales de la mitología china, el que narra la fundación de la dinastía Shang, a la que dedicamos la Introducción.

Los mitos en que participa el Ave Negra son de notable antigüedad, pues los primeros registros escritos que se han conservado del mito se encuentran en el *Libro de la poesía* y, por lo tanto, datan de entre los años 1000 y 600 a.n.e, según Michael Loewe[512]. El Ave Negra tituló un poema completo en el que el poeta menciona la fundación de la dinastía Shang por parte de Xie con la ayuda de dicho pájaro. El poema está escrito retrospectivamente, es decir, desde el punto de vista de un hombre que habla de sus antepasados, de un hombre que pertenecía al Estado de Song, que fue el Estado al que se redujo la dinastía Shang —también llamada dinastía Yin— después de haber sido vencida por la dinastía Zhou; desde el punto de vista de un hombre que trata en sus versos el tema de los rituales y las ofrendas que hacían sus antepasados, después de haber narrado el nacimiento de su pueblo en el arranque del poema, que es precisamente donde se menciona al Ave Negra:

> «El Cielo mandó al Ave Negra
> que descendiera y diera origen a los Shang,
> y vivieron en los fértiles territorios de Yin»[513] [18-11].

La segunda variante importante del mito se encuentra también en un poema, éste del siglo IV a.n.e., titulado «Las preguntas al Cielo». En su tono enigmático, que luego trataremos de desvelar por medio de otras variantes, el mito en verso dice así:

> «Cuando Jiandi estaba en la torre,
> ¿cómo la cortejó Ku?

El huevo que el Ave Negra entregó a Jiandi,
¿fue un buen signo para ella?»[514].

Para comprender cabalmente quién era Jiandi, qué era aquel huevo que el Ave Negra entregó a ésta, qué relación tenía el emperador Ku con Jiandi y, en fin, para entender el desarrollo completo del mito que hasta ahora sólo ha sido sesgadamente aludido por las imágenes rotas de los versos, convendrá aportar otras variantes en prosa, aunque sean más tardías. Una de las más completas ha quedado conservada en la obra del siglo III a.n.e., titulada *Los anales del caballero Lü*. En las líneas siguientes se menciona a «dos muchachas del clan de los Youtang»: la mayor era Jiandi, la mujer mencionada en los poemas que acabamos de traducir, como veremos más abajo. Y cuando el texto dice «golondrina», se está refiriendo al Ave Negra, pues Ave Negra no es sino un nombre que se le dio a la golondrina mitológica en determinados mitos:

«Existieron dos muchachas del clan de los Tang para las que se construyó una torre de nueve plantas, donde comían y bebían con acompañamiento musical. El Emperador celestial mandó a una golondrina que fuese a observarlas y que, al encontrarlas, trisase. Las dos muchachas se encandilaron con el ave y se afanaron hasta atraparla con una jaula de jade; pero, al instante, la abrieron para verla. La golondrina dejó dos huevos puestos y se fue volando hacia el norte para no volver jamás. Las muchachas compusieron una canción titulada *La golondrina viene, la golondrina se va*, que constituyó el origen de las músicas del norte»[515].

El mito recién traducido nos muestra las circunstancias en que el Ave Negra entregó el huevo a Jiandi, pero sigue sin narrar lo esencial de esa entrega. Una versión más completa y mejor trabada, más sistemática y menos mitológica en la medida en que inserta al personaje de Xie dentro de un sistema politicosocial enteramente humano e histórico, es la que encontramos en *Historia general*; ofrece un relato completo del mito que, hasta el momento, sólo habíamos encontrado en pedazos dispersos y alusiones poéticas:

«La madre de Xie, de la dinastía Yin, se llamaba Jiandi y era una dama del clan de los Youtang que se había convertido en una de las esposas del emperador Ku. Estaban las tres tomando un baño cuando vieron cómo una golondrina bajaba a entregar uno de sus huevos. Jiandi lo recogió, se lo tragó sin mascarlo, quedó embarazada y dio a luz a Xie. Xie creció y consiguió grandes logros bajo mando de Yu en la dominación de las aguas, de modo que el emperador Yao ordenó a Xie:

»—Xie, los cien pueblos se odian y falta la armonía en las cinco relaciones sociales. Quiero que seas mi Maestro de Ceremonias para que se respeten y difundan por todas partes las Cinco Enseñanzas.

»A continuación, entregó a Xie el señorío de Shang y el apellido de Zi [...]. Bajo mando de Yu el Grande consiguió grandes beneficios para los cien pueblos, y los cien pueblos se volvieron pacíficos»[516] [18-12].

Presentaremos, para terminar, una última versión que ha mantenido mejor los rasgos mitológicos del relato, a pesar de datar de la dinastía Jin (siglos III-IV). Está tomado de

Ilustración 18-5. El Ave Negra deja caer un huevo, que Jiandi recoge con la mano. Tinta y papel, dinastía Qing.

Historias de los libros perdidos, que probablemente fue compilado por Wang Jia:

«El origen de los Shang fue así: Había un espíritu celestial que se llamaba Jiandi, que fue de paseo al terreno sin cultivar de Moreras [Sangye] y vio cómo un pájaro negro dejaba en el suelo un huevo; éste era multicolor y tenía las grafías "ocho cientos". Jiandi lo recogió y lo protegió con una caja de jade, que cubrió con una tela roja. Por la noche, soñó que una madre de los espíritus le decía:

»—Tómate el huevo y darás a luz a un gran hombre que tendrá la virtud del Metal.

»Así fue. Jiandi se tragó el huevo, y al año estaba encinta, y a las catorce lunas dio a luz a Xie»[517] [18-13] (ilustración 18-5).

Mitos de cuadrúpedos

A continuación presentamos algunos ejemplos de cuadrúpedos míticos, posesores todos ellos de características perniciosas o útiles para la salud del hombre tras

Ilustración 18-6. El cuadrúpedo Montaamarillo, Chenghuang. Ilustración en tinta y papel, dinastía Ming.

haber ingerido su carne, y causantes en el mundo humano tanto de desequilibrios (*i.e.*, incendios, sequías, epidemias o inundaciones) como de equilibrios (*i.e.*, la paz). Veamos algunos de ellos.

—***El Montaamarillo,*** también llamado Zi Amarillo y Chenghuang, era un cuadrúpedo que, según el mito descriptivo conservado en el *Libro de los montes y los mares* y datado hacia el siglo I a.n.e., parecía un zorro, pero presentaba pequeñas protuberancias a lo largo de la columna vertebral y tenían la particularidad de convertir en inmortal o, para ser más exactos, hacerle vivir «dos mil años a todo aquel que lograra montarse en él»[518] [18-14] (ilustración 18-6).

—***El Shirou*** era un cuadrúpedo que vivía en los montes Kunlun y sobre el que tenemos un mito descriptivo gracias a Guo Pu, quien lo conservó por escrito en la dinastía Jin. Según dicho autor, los Shirou «tenían una forma parecida al hígado de los vacunos, dos ojos y es imposible de terminar de comer, pues lo recién comido se

regenera al instante, volviendo siempre a su tamaño original»[519] [18-15]. Es decir, que la cantidad que se regeneraba era exactamente la perdida, de suerte que nadie nunca podía terminar de comer un Shirou y siempre presentaba una idéntica forma corporal.

Ilustración 18-7. Un Xingxing. Tinta y papel, dinastía Ming.

—*Los Xingxing.* Son un tipo de cuadrúpedo que ha sido retratado de maneras diversas. Según un mito descriptivo que data probablemente del siglo III a.n.e., los Xingxing eran un tipo de cuadrúpedo semejante a los simios, con las orejas de color blanco y que podían desplazarse tanto a cuatro patas como a dos, erguidos igual que personas. Quien comía su carne también caminaba rápido, como ellos[520] [18-16] (ilustración 18-7).

Según el *Libro de los ritos*, los Xingxing «saben hablar, mas no por ello dejan de ser cuadrúpedos»[521]. Y, según el *Libro del maestro Huainan*, del siglo II a.n.e., conocían el pasado, pero no el porvenir[522].

El erudito de la dinastía Han posterior Gao You nos dejó también algunos mitos al respecto. Primero, uno

Ilustración 18-8. Otra representación del mismo ser que veíamos en la ilustración anterior, pero esta vez con cuerpo de cuadrúpedo en lugar de semihumano. Tinta y papel, dinastía Ming.

sobre la forma de ser de estos cuadrúpedos, que dice: «Cuando ven a alguien que ya ha pasado y se aleja, conocen su nombre; de ahí que se diga que "conocen el pasado". Por otro lado, les gusta mucho el alcohol, así que la gente intenta capturarlos con alcohol, pues cuando han bebido pierden el olfato y no saben que están borrachos, y es entonces cuando se apoderan de ellos las personas; a esto se refiere el texto cuando dice que "no conocen el porvenir"»[523].

El segundo:

«Xingxing es el nombre que reciben ciertos cuadrúpedos del norte, que tienen cara de persona y cuerpo de cuadrúpedo, y son de color amarillo»[524] [18-16] (ilustración 18-8).

Para terminar, conviene decir que en el *Libro de los montes y los mares* quedó recogida una variante de este mito, en la que los Xingxing son descritos del siguiente modo:

«Hay unos cuadrúpedos verdes con cara de persona; su nombre es Xingxing»[525] [18-16].

—*El Boshi o Boyi.* Era un tipo de cuadrúpedo que habitaba en el monte Ji y se parecía a los carneros, te-

nía nueve colas, cuatro orejas y los ojos en la espalda. Quien llevaba consigo un poco del animal (se sobreentiende que de su pellejo, de su pelo, etc.) se libraba del miedo[526] [18-17] (ilustración 18-9).

Ilustración 18-9. El cuadrúpedo Boshi o Boyi, con los ojos a la espalda, en lugar de en la cabeza, y varias colas. Tinta y papel, dinastía Ming.

—El Perro Celestial [Tiangou]. Era un cuadrúpedo que vivía en el monte You y era semejante al gato montés; tenía la cabeza blanca y una voz que sonaba a maullido de gato, comía serpientes y quien poseía uno se libraba de que le acaeciera toda desgracia[527] [18-18]. Esta figura mitológica ha recibido adoración hasta el presente. De ahí que en Tainan existan en la actualidad representaciones artísticas populares en papel del Perro Celestial.

—El Ratón Volador [Feishu]. En el *Libro de los montes y los mares* se ha conservado el siguiente mito en un capítulo que data probablemente de finales del siglo III a.n.e.:

«El monte que hay a doscientos *li* más hacia el norte se llama el monte del Lago Celestial [Tianchi], que está cubierto de vegetación y piedras con vetas. Hay en él un

Ilustración 18-10. El Ratón Volador. Tinta y papel, dinastía Ming.

cuadrúpedo que se parece a los conejos, pero que tiene cabeza de ratón y que puede volar ayudándose con la espalda; su nombre es Ratón Volador»[528] [18-19] (ilustración 18-10).

Guo Pu (dinastía Jin) consideró que debía aclarar que el ratón volaba «con la espalda», y añadió la siguiente versión descriptiva: «Utiliza el pelo que tiene en la espalda para volar y vuela en posición supina»[529].

—*El Longzhi* era un cuadrúpedo que vivía en el monte Fuli y que, según un mito descriptivo puesto por escrito hacia finales del siglo III a.n.e. y conservado en el *Libro de los montes y los mares,* era como sigue: «Se parecía a un zorro, pero tenía nueve colas, nueve cabezas, garras de tigre [...] y una voz que sonaba como el llanto de un recién nacido. Comía seres humanos»[530] [18-20] (ilustración 18-11).

—*El Fei* es un cuadrúpedo enormemente destructivo. En un mito descriptivo que probablemente fue puesto por escrito a finales del siglo III a.n.e., leemos: «Era un cuadrúpedo que se parecía a los vacunos, pero con la testa blanca, un ojo y cola de serpiente. Su nombre era Fei. Todo río que cruzaba quedaba agostado y toda planta que pisaba que-

daba muerta. Verlo auguraba un estallido de epidemias por el mundo entero»[531] [18-21].

Debemos un segundo mito al pincel de Guo Pu (dinastía Jin). Convendrá aclarar una expresión que aparece en éste: «Los aires de las catástrofes». Esta forma de hablar refleja la convicción de que las catástrofes estaban causadas por «aires [*qi*]», es decir, por influjo en el mundo de los hombres de unos «aires» o efluvios perniciosos y destructivos que acarreaban incendios, inundaciones y todo tipo de desgracia sobrevenida. Dice el mito:

«Se dice que este animal emite por la boca los aires de las catástrofes»[532] [18-21] (ilustración 18-12).

Ilustración 18-11. El cuadrúpedo Longzhi. Tinta y papel, dinastía Ming.

Ilustración 18-12. El cuadrúpedo Fei, enormemente destructivo, con cola de serpiente y un solo ojo. Tinta y papel, dinastía Ming.

—*El Lin* era un cuadrúpedo beneficioso para el hombre: «Hay en el monte Yigu [...] un cuadrúpedo que se parece a los perros, pero tiene garras de tigre y escamas; su nombre es Lin y brinca muy bien; quien lo come, queda sin vientos»[533] [18-22].

Esta última expresión, «quien lo come, queda sin vientos», resultaba ya ambigua y oscura para los lectores de la dinastía Jin, de modo que dos estudiosos intentaron aclarársela a sus contemporáneos siglos después de que el mito fuera puesto por escrito, tal vez recogiendo palabra por palabra una formulación que ya entonces era arcaizante. Así, Guo Pu trató de aclarar el significado de la expresión a los hombres de la dinastía Jin del siguiente modo: «Es decir, que ya no se tiene miedo a los vendavales»[534]. Y Wang Fu, disintiendo de Guo Pu, dejó escrito que la expresión significaba «que se libraba de enfermedades causadas por el viento»[535], ya que se consideraba que el viento podría hacer enfermar a la gente en determinadas circunstancias (ilustración 18-13).

Ilustración 18-13. El cuadrúpedo Lin. Tinta y papel, dinastía Qing.

—*El Yiji y el Liangqu* eran dos cuadrúpedos que traían la perdición y diferentes catástrofes, que vivían en dos montes apenas separados unos cientos de *li*. Ambos mitos se conservan en el *Libro de los montes y los mares*, en un capítulo que probablemente se puso por escrito hacia el siglo III a.n.e. Sobre el primero se conserva el siguiente mito descriptivo: «Hay [en el monte Xian] un cua-

drúpedo semejante a los perros lobo en cuanto a la forma de su cuerpo se refiere, con el morro y los ojos rojos, y el rabo blanco. Verlo augura el estallido de incendios. Su nombre es Yiji»[536] [18-23] (ilustración 18-14).

Ilustración 18-14. El cuadrúpedo Yiji. Tinta y papel, dinastía Ming.

Acerca del segundo, el Liangqu, contamos con el siguiente mito: «Hay [en el monte Lishi] un cuadrúpedo semejante a los gatos monteses en cuanto a la forma de su cuerpo se refiere, pero con la cabeza blanca y garras de tigre, que se llama Liangqu. Verlo augura una gran guerra en el país en que sea visto»[537] [18-24] (ilustración 18-15a).

Ilustración 18-15a. El cuadrúpedo Liangqu. Tinta y papel, dinastía Ming.

Guo Pu añadió las siguientes líneas al respecto de ambos cuadrúpedos:

«El Liangqu trae la guerra y el Yiji causa incendios» [18-23, 18-24].

Mitos de reptiles, peces y otros anfibios

—*Dragones.* En la China antigua se clasificaba al dragón dentro de la clase de los reptiles. Por ejemplo, Xu Shen definía al dragón en su *Diccionario con explicación de los caracteres y análisis de sus partes* diciendo: «El dragón es un reptil con escamas [...] que en primavera sube al Cielo y en otoño está en los pantanos y los ríos»[538]. De los numerosos dragones que pueblan la mitología china, recogidos por Yuan Ke en su *Gran diccionario de mitología china,* de manera notablemente útil para la consulta[539], cabría destacar como protagonistas de algunos mitos al dragón amarillo en que se convirtió Gun tras su muerte[540], el dragón hembra en que se convirtió cierta mujer del palacio del emperador Jie que podía adivinar el futuro[541] o el Dragón Amarillo que ayudó al emperador Yu a luchar contra la Gran Inundación[542]. Pero, por encima de los citados, tal vez los tres más destacables sean el Dragón del Trueno [Leilong], el Dragón Luminoso [Zhulong] y el Dragón Ying [Yinglong]. Dado que ya los hemos tratado anteriormente, remitimos al lector a dichos lugares y nos permitiremos añadir algunas notas sobre Dragón Luminoso relacionadas con algunos mitos en los que desempeña un papel protagonista en la fundación de dos dinastías.

En efecto, Dragón Luminoso fue un dragón que sirvió a varios emperadores celestiales como emisario y como ejecutor en la tierra de sus órdenes. La primera ocasión en que sirvió de tal fue a las órdenes del Emperador del Cielo, en el episodio de la inundación universal que ya veíamos antes (pp. 194 y s.). En la segunda ocasión, ejecutó las

órdenes del emperador celestial: mandó un fuego destructor sobre el último y degenerado emperador de la dinastía Xia, el emperador Jie, cuando el Cielo arbitró la destrucción de dicha dinastía Xia por haber caído ésta —o, más exactamente, su último emperador, Jie— en el desgobierno. En aquella ocasión, el Cielo emitió el mandato de derrocar al emperador Jie y encargó su cumplimiento a Tang el Victorioso[543]. El mito ha quedado conservado en el *Libro del maestro Mo*, obra anterior al siglo III a.n.e.[544].

Y, en fin, la tercera ocasión en que Dragón Luminoso descendió del cielo a la tierra, lo hizo en calidad de divinidad, enviada junto con las otras tres divinidades que controlaban cada uno de los cuatro mares de China. Dragón Luminoso fue divinidad del Mar del Sur cuando descendió a la tierra encargado de rogar al rey Wu, el rey Marcial o Batallador, en nombre del Cielo, que derrocara a la decadente dinastía reinante, la Shang[545].

Además de estos casos de dragones sobresalientes, existe una larga nómina de al menos otros treinta reptiles y anfibios en los cinco primeros capítulos (puestos por escrito hacia finales del siglo III a.n.e.) del *Libro de los montes y los mares*. A continuación presentamos algunos de ellos a título de ejemplo y remitimos al lector a la obra completa original. Todos los mitos siguientes, salvo que se diga lo contrario, están tomados de dicha obra.

—***La tortuga Xuan.*** Se trata de un animal cuyo nombre aparece escrito de dos formas distintas aunque homófonas. El nombre se ha escrito tanto de esta manera, 旋 龟, en cuyo caso estaríamos ante la Tortuga Que Gira en Espiral, como de esta otra, 玄 龟, en cuyo caso esta-

ríamos hablando de la Tortuga Negra o Tortuga de las Profundidades, que es como se la llama en uno de los mitos que traducíamos anteriormente en torno a la inundación universal (p. 217). El poeta y filólogo del siglo XX Wen Yiduo sostuvo, en su largo estudio mitológico de carácter lingüístico, que se dio un tercer nombre más en la Antigüedad a este tipo de tortuga, el nombre de Tortuga Di[546], y que es precisamente a este animal al que se refieren los versos de «Las preguntas al Cielo» que decían, refiriéndose a Gun, el hombre que fracasó en sus intentos por solucionar la inundación universal:

> «¿Por qué fue elegido por todos,
> si no podía someter la inundación?
> "Dadle un margen de confianza", dijeron,
> "dejad que lo intente".
> ¿Por qué hizo caso de las aves con cosas en el pico
> y de las tortugas que giran?».

Al margen de esto, el primer mito sobre la tortuga Xuan exponía ya la existencia de dos apelaciones distintas para este ser y dibujaba a este animal en los siguientes términos:

«En dicho río [el Xianyi] abundan las tortugas de las profundidades (o negras), que se parecen a las tortugas, pero tiene cabeza de pájaro y cola de reptil. Su nombre es Tortuga Que Gira en Espiral; tiene una voz que se parece al ruido de los troncos cuando son cortados; quien la lleva consigo no ensordece. Sirve para quitarse los callos de los pies»[547] [18-25] (ilustración 18-15b).

—*Los peces Lu.* Dice el mito:

«Trescientos *li* más al oriente se encuentra el monte Di, en el que abunda el agua y falta todo tipo de vegetación. Hay en él un pez cuyo cuerpo se parece al de los vacunos, vive en las dunas, tiene cola de serpiente y alas, cuyas plumas están en la parte baja de los costados; su voz suena como mugido de vacuno. Su nombre es Lu; muere en invierno y resucita en verano; quien lo come, no padece inflamaciones»[548] [18-26] (ilustración 18-16).

—*Los peces Rupi* eran beneficiosos para el hombre. Dice el mito:

«Doscientos veinte *li* más al oeste se encuentra el monte Cueva del Ratón y el Pájaro, donde abundan los tigres blancos y el jade blan-

Ilustración 18-15b. La tortuga Xuan. Tinta y papel, dinastía Ming.

Ilustración 18-16. Un pez Lu, con cuerpo de cuadrúpedo y alas. Tinta y papel, dinastía Ming.

Ilustración 18-17. Un pez Rupi. Tinta y papel, dinastía Ming.

Ilustración 18-18. Los peces You, con cuerpo de gallina de seis patas. Tinta y papel, dinastía Ming.

co. Nace allí el río Wei, que fluye hacia el oriente hasta desembocar en el He. En sus aguas abundan los peces Rupi, cuyo cuerpo se parece a una cacerola boca abajo, tienen cabeza de pájaro, aletas laterales y dorsal de pez, y una voz que se parece al sonido de las piedras de música. Produce perlas y jade»[549] [18-27] (ilustración 18-17).

—***Los peces You.*** Dice el mito: «Trescientos *li* más hacia el norte se encuentra el monte Dai [...]. Nace allí el río Peng [...] en cuyas aguas abundan los peces You; su cuerpo se parece al de los pollos, tiene plumas rojas, tres colas, seis patas, y una voz semejante a la de las urracas. Quien lo come, se libra de todo tipo de desasosiego»[550] [18-28] (ilustración 18-18).

—*Los peces Heluo.* Dice el mito:

«Cuatrocientos *li* más hacia el norte se encuentra el monte Qiaoming, donde nace el río Qiao, que fluye hacia el oeste hasta desembocar en el He, y en cuyas aguas abundan los peces Heluo, que tienen una cabeza y diez cuerpos, y una voz que se parece al ladrido de los perros; quien lo come, no tiene carbunclos»[551] [18-29].

—*Los peces Tortuga de las Perlas [zhubie].* Dice el mito, refiriéndose al río Feng:

«En sus aguas abundan los peces Tortuga de las Perlas, cuyo cuerpo tiene una forma parecida a un pulmón que tiene cuatro ojos, seis patas y perlas. Sabe tan ácido como dulce, y quien lo come se libra de toda epidemia»[552] [18-30].

—*Los peces Ling.* Dice el mito cuando describe los seres que poblaban un «mar» que había en las estribaciones del monte Lieguye; téngase en cuenta que este término que entrecomillamos se aplicaba en chino clásico a cualquier gran cantidad de agua, como la de un lago, una marisma, un pantano o un río de ancho cauce. Dice así:

«Están en dicho mar los Grandes Cangrejos; los peces Ling, que tienen cara de persona, manos y pies, y cuerpo de pez; enormes doradas; la ciudad de los hombres Mingzu, el monte Penglai y el Mercado de los Gigantes»[553] [18-31] (ilustración 18-19).

Ilustración 18-19. Representación de los Grandes Cangrejos (esquina inferior derecha) y los peces Ling (esquina inferior izquierda) en su entorno natural; es decir, en el mar que rodeaba la isla de los inmortales, Penglai (esquina superior izquierda). Tinta y papel, dinastía Ming.

Mitos de la vegetación

Gracias a lo esencialmente descriptivo de los textos de mitología china contamos con una rica prosopografía mitológica. Del mismo modo que sucedía con la fauna, los mitos describen no sólo el aspecto exterior de la flora, sino también sus propiedades. En las líneas siguientes presentaremos algunos mitos de esta botánica. Una vez más, el lector que desee completar nuestra lista deberá acudir al *Libro de los montes y los mares*.

—***El Árbol Erigido.*** Era el *axis mundi*. Se levantaba en el centro mismo de la tierra y del cielo, y conectaba ambos lugares. No creció de manera natural sino que fue erigido (de ahí su nombre) por el Emperador Amarillo para que el Emperador Dahao pudiera bajar a la tierra y regresar al cielo.

Dice el mito —probablemente puesto por escrito hacia el siglo I n.e.— refiriéndose a las Nueve Colinas y a lo que en ellas hay:

«Hay un árbol que tiene las hojas verdes, el tronco púrpura, las flores negras y los frutos amarillos; su nombre es el Árbol Erigido, de cien *cun* y ninguna rama [en la parte baja], pero con muchas retorcidas por arriba y muy retorcidas raíces por abajo. Sus frutos son parecidos a los del cáñamo y sus flores son parecidas a las del erianto. Pasa por él con frecuencia Dahao, para quien lo erigió el Emperador Amarillo»[554] [18-32].

Contamos con una segunda versión sobre este importante árbol, que diverge notablemente de la anterior; probablemente fue puesta por escrito en el siglo I a.n.e.:

«Hay un árbol cuya forma se parece a la de los vacunos; si se tira de él, se le desgaja la corteza como si fuera una cinta de sombrero o una serpiente amarilla. Sus hojas parecen redes, sus frutos se parecen a los del jaboñero y su tronco se parece al del olmo espinoso. Su nombre es Árbol Erigido»[555] [18-33].

Un tercer mito, que quedó recogido en el *Libro del maestro Huainan* (siglo II a.n.e.), aclara dónde se levantaba este árbol, quién lo empleaba para subir y bajar al Cielo y qué características no visibles tenía. La zona en que sitúa el mito del Árbol Erigido era donde estaba enterrado el Señor del Mijo, una parte especialmente rica y armoniosa:

«El Árbol Erigido está en Duguang; es por donde todos los Emperadores suben y bajan [al Cielo]; a pleno sol, no da sombra; si se grita [junto al árbol], no se oye el propio grito; está en el centro del Cielo y de la Tierra»[556] [18-34].

—*El Árbol de la Luz [sui mu]* y el origen del fuego. Los mitos sobre el Árbol de la Luz nos llevan a conocer el mito del origen del fuego en la mitología china. Pero, antes de pasar a ver cómo se hizo el hombre con el fuego en el mito en que aparece el Árbol de la Luz, no estará de más recordar rápidamente cuatro mitos en los que se relata el mismo motivo de cómo se hicieron los humanos con el fuego.

El primero de estos mitos, que ya quedó visto anteriormente (p. 137), está inserto en el relato del nacimiento del universo que se ha conservado en el *Libro del maestro Huainan* (siglo II a.n.e.). En dicho relato, los autores de

este libro de pensamiento taoísta no sólo refirieron cómo nació el mundo, sino también cómo nació el fuego en el universo; el mito dice así: «El fuego nació de la acumulación de *qi* caliente de signo Yang, y la quintaesencia del *qi* del fuego se convirtió en el Sol. El agua nació de la acumulación de *qi* frío de signo Yin, y la quintaesencia del *qi* del agua se convirtió en la Luna»[557]. El nacimiento del fuego, según este mito, no requirió la participación de ningún ser humano ni animal: nació por el propio movimiento e interacción de los elementos del universo y por acción del «aire» o *qi* universal.

El segundo mito del nacimiento del fuego y su posterior empleo por parte de los hombres se halla en un episodio protagonizado por Fuxi (quien aparece en algunas tradiciones mitológicas tardías como uno de los Tres Augustos, es decir, como uno de los tres primeros emperadores del universo). Fuxi recibía otros nombres y uno de éstos era Paoxi; según Yuan Ke, «Paoxi» no significaba en la Antigüedad sino «asar carne de animal» y, por lo tanto, era un nombre que servía para identificar a la persona así llamada en calidad de «la que había descubierto cómo hacer un fuego»[558]; el escueto mito donde se narra cómo Fuxi hizo fuego por primera vez dice así: «Fuxi hizo ofrendas en Boniu; frotó en un árbol, e hizo el fuego»[559] [18-35].

El tercer mito del origen del fuego atribuye el descubrimiento al Emperador Amarillo, y estaba conservado en el *Libro del maestro Guan* (dinastía Han), pero se perdió y actualmente puede leerse en la *Compilación imperial de la era de la Paz Universal* (dinastía Song), una vasta obra en la

que se recopilaron gran cantidad de obras anteriores a la dinastía en que se publicó:

«El Emperador Amarillo agujereó y frotó, y creó el fuego, con el que cocinar lo maloliente y de olor ácido, y alimentar así al pueblo con sustancias que no le causasen enfermedades en el estómago»[560] [18-36].

Hablar de «lo maloliente y de olor ácido» era una forma de referirse al hedor que despedían los alimentos crudos y en mal estado que ingerían los hombres, y mencionar las «enfermedades en el estómago» era una manera de aludir a las enfermedades de cualquier tipo que la ingestión de esos alimentos en mal estado causaban en la población. El Emperador Amarillo, pues, aparece aquí como un héroe civilizador del pueblo gracias a su descubrimiento: el fuego.

El cuarto mito nos presenta a un personaje que descubrió cómo hacer el fuego en relación al Árbol de la Luz. Dicho personaje recibió el nombre, bastante ilustrativo de su hazaña, de «El Frotador del Fuego [Suiren]». El mito aparece en el temprano *Libro del maestro Han Fei* (siglo III a.n.e.) y está contado retrospectivamente, en un momento en que el maestro Han Fei se propone describir cómo era el mundo *in illo tempore*:

«En el mundo que había en los orígenes, la población era poca y los animales, muchos, y el hombre no podía contra todas aquellas serpientes, reptiles, bestias cuadrúpedas y aves salvajes. Entonces apareció un gran hombre sabio y hacedor que construyó con ramas y troncos refugios parecidos a los nidos en los que protegerse de los ataques [de los animales], y al pueblo le gustó aquel

hombre, y le hizo rey del mundo, y le dio el nombre de "El Constructor de Refugios".

»El pueblo se alimentaba entonces de calabazas y moluscos que se pudrían y hedían, y hacían mucho daño al estómago, de modo que era presa de gran cantidad de enfermedades. Entonces apareció un gran hombre sabio y hacedor que agujereó y frotó, y produjo el fuego, con el que transformó por completo aquella podredumbre y aquellos hedores, y el pueblo lo alabó, y le hizo rey del mundo, y le dio el nombre de "El Frotador del Fuego"»[561] [18-37].

Este último personaje protagoniza también el mito más importante sobre el origen del fuego, que presentamos a continuación y que cuenta con el Árbol de la Luz como elemento fundamental. El mito narra que el hombre aprendió a hacer fuego a imitación de los animales (en este caso, de las águilas pescadoras), lo que constituye un tema recurrente en la mitología china, pues el hombre, por ejemplo, también aprendió a hacer la red a imitación de las arañas y Cang Jie aprendió a hacer las grafías a imitación de las huellas que dejaban los pájaros en la arena (pp. 149-150, 154). Se ve, por lo tanto, cómo algunos descubrimientos humanos se hicieron por saber obrar a imitación de la Naturaleza.

El mito del Árbol de la Luz, que quedó por escrito en *Historias de los libros perdidos*, una obra tardía del siglo VI n.e. que recoge con notable fidelidad y sin historizar mitos antiguos, dice así:

«A más de diez mil *li* de distancia del País de Shenmi estaba el País de la Luz Prendida, donde no se distinguía la

noche del día, ni las cuatro estaciones del año. Sus habitantes no morían; cuando se hastiaban del mundo, se iban al Cielo. Había en dicho país un árbol de fuego, cuyo nombre es Árbol de la Luz, que tenía unas ramas tan abiertas que cubrían cientos de fanegas, desde el interior de las cuales salían nubes y brumas; si una de esas ramas se partía y se raspaba con otra, entonces se producía el fuego.

»Generaciones después, hubo un gran hombre sabio que transformó los malos y ácidos olores. Viajó más allá de la zona donde hay soles y lunas, y así consiguió alimentos con los que salvar a los diez mil seres vivos, arribando al límite sur mismo del aquel país. Vio entonces que había unas aves en un árbol; las cuales parecían águilas pescadoras y, al picotear en el árbol, prendían fuego. El gran hombre sabio se dio cuenta de lo que había sucedido, de modo que tomó una ramita, la frotó e hizo fuego; de ahí que pasara a ser llamado "El Frotador del Fuego", que antecedió a Paoxi. Así fue cómo empezó a asarse la comida al fuego»[562] [18-38].

—*El Árbol de la Muerta [sangshu]* es el sobrenombre que se le dio a una morera que desempeña una función fundamental en el mito del origen de la seda. Dicho mito se ha conservado por escrito en *Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades* (14.11), obra que probablemente puede situarse en el siglo IV n.e., aunque no es fácil datar la compilación y composición de todos sus capítulos, pues parece que algunos de éstos fueron añadiéndose al libro original del siglo IV con el paso del tiempo. Dado que el mito es lo suficientemente explícito y está trabado, nos limitamos a traducirlo:

«Cuenta una vieja historia que, en la más remota Antigüedad, hubo un hombre importante que tenía que hacer un viaje muy lejos y no tenía más familia que a su hija. Sería su hija quien iba a tener que alimentar al caballo que poseía.

»La hija se sentía sola y triste, y echaba tanto de menos a su padre, que le dijo en broma al caballo:

»—¡Ay, si trajeses de vuelta a mi padre, me casaría contigo!

»El caballo decidió hacer lo que ella había dicho. Rompió la cuerda que lo ataba y se fue, y llegó a donde estaba el padre. Éste, al ver el caballo llegar, se llenó de júbilo y de extrañeza, de modo que se montó en él. Pero el caballo miraba el camino por el que había venido y relinchaba lastimosamente. Dijo el padre:

»—No veo por qué debería estar así este caballo. ¿Habrá pasado algo en casa? —y echó a cabalgar de regreso a casa.

»Le tomó un especial cariño al caballo, al que daba doble ración de forraje. Pero éste se negaba a comer, y relinchaba con sonido de lamento y de protesta cada vez que veía a la muchacha entrando o saliendo. Aquello acabó por extrañar mucho al padre, quien se lo preguntó a la hija secretamente y ella le contó todo, la causa de aquella situación.

»—No se lo cuentes a nadie más —ordenó el padre—, o la vergüenza caerá sobre nuestra familia. Y no salgas más.

»Tomó el padre el arco y unas flechas, y flechó al caballo hasta la muerte, y extendió la piel al sol en el corral. Y volvió a irse.

»Un día en que la hija estaba con una vecina, se puso a jugar con la piel del caballo y a pisotearla mientras le decía:

»—¿Quién te creías que eras, cómo te atreviste tú, un animal de corral, a querer casarte conmigo, una mujer? Mira cómo has acabado, despellejado y degollado. ¡A que se está mal así, ¿eh?!

»No había terminado de proferir aquellas frases cuando la piel del caballo se tensó y se levantó súbitamente, envolvió a la muchacha y se la llevó de allí. La vecina se había quedado tan paralizada de terror que no se atrevió a intentar salvar a la otra; se fue corriendo a avisar a su padre y, cuando volvió con éste para salvar a la muchacha, ya era tarde: había desaparecido.

»Al cabo de bastantes días, llegaron a un árbol enorme entre cuyo ramaje se metieron, y la hija y la piel de caballo se transformaron en dos gusanos de seda que se quedaron tejiendo en las ramas de aquel árbol. El filamento que producían era grueso, largo, completamente diferente del que producían los demás gusanos de su misma clase.

»La vecina los recogió, y empezó a darles de comer y a cuidarlos. A raíz de todo aquello, empezó a llamarse a dicho árbol "morera", puesto que "morera" suena parecido a "muerta"»[563] [18-39].

—*La planta Quyi o Señalahipócritas [zhi ning]* era una planta cuya particularidad quedó perfectamente reflejada en su nombre. Nació sola a la entrada del salón de audiencias del emperador Yao (modelo de emperador en el mundo cuyos mitos ya vimos más arriba, pp. 273-

280). Tenía la particularidad de inclinarse y, así, de «señalar» a los aduladores e hipócritas que se disponían a visitar al emperador. De esta manera, el emperador sabía qué tipo de persona era aquella a la que daba audiencia. El mito quedó recogido en *Relación de las cosas del mundo*, de Zhang Hua (232-300), una obra en la que se han preservado, intactos, una buena cantidad de mitos antiguos:

«En tiempos de Yao existieron las plantas Quyi, que nacieron en el salón de audiencias y se inclinaban cuando la gente entraba a la audiencia, y, así, señalaban a los hipócritas. Otro de sus nombres era Señalahipócritas»[564] [18-40].

—Mitos de plantas que dan la inmortalidad. Las plantas Busi, Chunsheng, Diri y Lingshou. En los mitos botánicos encontramos varias plantas identificadas por una característica común: dar la inmortalidad a quien las coma. El primer caso es el de un árbol cuyo nombre era «el árbol del no morir [bu si]», que crecía en los ya vistos montes Kunlun[565] [18-41].

El segundo y tercer casos eran dos plantas que crecían las unas junto a las otras y que se llamaban Chunsheng y Diri [18-41]. Quienquiera que comiera de ellas, no envejecía. Ambas aparecen en el mito solar de Xihe. Recordemos escuetamente que Xihe, la madre de los diez soles, conducía al cuervo de tres patas por el cielo con un sol a cuestas para iluminar el mundo. A este cuervo de tres patas le encantaba dejar de volar (y abandonar así su tarea) para descender a la tierra y comer las plantas que nos ocupan. Para evitar que el cuervo hicie-

ra tal cosa, Xihe no tenía otro remedio que taparle los ojos cuando sobrevolaban la zona donde crecían las Chunsheng y las Diri[566].

En cuarto lugar, los arbustos Lingshou. Estas plantas crecían en la zona rica y feraz, placentera y pacífica, repleta de animales de buen augurio como las ya vistas aves Feng-Huang, donde había sido enterrado el Señor del Mijo, inventor de la agricultura (pp. 163-173). En tal enclave brotaban los Lingshou, que se parecían al bambú y daban unas ramas, nudosas, que crecían tan rectas que se podía hacer con ellas bastones sin necesidad de enderezarlas. No medían más de tres metros de alto, y sus ramas no sobrepasaban el medio palmo de grosor. Nunca morían, ni en verano ni en invierno. Sus flores, comestibles, tenían un excelente sabor, y quien comía del arbusto se volvía inmortal[567] [18-41].

—*Mitos de plantas nacidas por metamorfosis.* El primer caso de flora que nació como el resultado de la metamorfosis de algún otro objeto es el de los árboles Feng, que nacieron de la metamorfosis de unas cangas, las que tenía Chiyou. Recordemos brevemente que cuando Chiyou intentó derrocar al Emperador Amarillo en la batalla y perdió, fue hecho preso y se le pusieron unas cangas. A continuación, fue ejecutado y se le quitaron las cangas, que el Emperador Amarillo arrojó lejos de sí y que se convirtieron en los árboles Feng [18-42].

El segundo caso tiene relación directa con el mito de Kuafu, alguien que quiso coger el Sol. Las interpretaciones tradicionales del mito de Kuafu apuntaban al tema

del orgullo y la soberbia del ser que cree tener unos poderes de los que en realidad carece, de un ser que se sobreestima, basándose en el relato mismo y en el significativo nombre del protagonista, Kuafu, que significa «hombre presuntuoso». Recientemente, el profesor Yin Rongfang ha lanzado la hipótesis de que el tema sería otro, de que el personaje de Kuafu no tenía la intención de coger el Sol sino de medir su aura o su sombra, y que, en consecuencia, el motivo mitológico nada tendría que ver con el de la soberbia castigada, sino con el del origen del gnomon[568].

Contamos con dos mitos fundamentales sobre Kuafu. A pesar de que sólo en uno de ellos aparezca nuestra metamorfosis vegetal, presentaremos ambos con la intención de que el lector se familiarice bien con los hechos que preceden a la metamorfosis. Ambos mitos están conservados en el *Libro de los montes y los mares*. El primero que traducimos data probablemente del siglo I n.e. y relaciona a Kuafu con dos mitos distintos: primero, con el que nos ocupa, el de la persecución del sol, y, segundo, con el mito de la guerra entre Chiyou y el Emperador Amarillo (que ya vimos en p. 81 y siguientes), pues sitúa a Kuafu como ayudante del rebelde Chiyou y como ajusticiado por el dragón Ying. Sin embargo, el segundo mito que traducimos, puesto por escrito en el siglo I a.n.e., trata a Kuafu solamente como el personaje que quiso alcanzar al Sol.

«En las Grandes Tierras Baldías está el monte que se llama Chengdu Zaitian. Hay en él un humano que lleva de adorno en las orejas dos serpientes amarillas, y otras

dos serpientes amarillas aferradas; su nombre es Presuntuoso [Kuafu], hijo de Xin y nieto del Señor del Suelo [Houtu]. Presuntuoso no sabía medir sus fuerzas y quiso llegar al aura del sol cuando descendía al lago Yu. Se bebió el río Amarillo, pero no se sació, de modo que se dirigió al Gran Lago, pero no logró llegar a él: murió en el camino. El dragón Yin mató a Chiyou, y luego mató a Kuafu, y después se fue a vivir al sur; de ahí que llueva tanto en el sur»[569] [18-43].

«Kuafu se fue en persecución del Sol, y entró en el Sol; sintió sed y quiso saciarla bebiendo; se bebió el río Amarillo y el Wei, pero el río Amarillo y el Wei no le sacaron, así que fue a beberse el Gran Lago, que está en el norte; antes de haber llegado a él, tan sediento estaba que murió por el camino. Arrojó su bastón, que se transformó en el bosque Deng»[570] [18-44] (ilustración 18-20).

El tercer mito de una planta nacida por metamorfosis es el de la morera en cuyo interior se encontró a un recién nacido, a Yi Yin, quien sería piedra angular en la fundación mítica de la dinastía Shang. La narración de la transformación de la madre de Yi Yin en la morera ha llegado a nosotros en estos términos:

«Hubo una mujer del clan de los Shen que estaba cogiendo moras y se encontró con una criatura recién nacida dentro del tronco hueco de una morera. Recogió a la criatura y la llevó ante su señor, quien le dijo que la criara. Tras indagarse la verdad de aquel suceso, se supo lo siguiente: la madre de la criatura vivía a orillas del río Yin. Estando preñada, había soñado que un dios le decía:

Ilustración 18-20. Kuafu, el Presuntuoso, persiguiendo el Sol. Tinta y papel, dinastía Ming.

»—Si de la pila sale agua, huye hacia el oriente y no mires atrás.

»La mañana siguiente, la madre vio que de la pila se había salido el agua, así que avisó a los vecinos y salió huyendo en dirección al oriente, y cuando llevaba recorridos diez *li*, volvió la vista atrás y vio cómo su pueblo era anegado por las aguas; y toda ella, en consecuencia, se transformó en una morera hueca.

»A raíz del suceso, se mandó que se pusiera Yi Yin de nombre a la criatura»[571] [18-45].

El cuarto mito es el de la planta llamada Yao. Sabemos por diversos mitos[572] que el Emperador del Fuego (o Emperador Rojo) tenía varias hijas. Una de ellas, de nombre Esmeralda, murió y fue sepultada en la ladera

sur del monte Chamanes. A continuación, tal como nos cuenta el mito que traducimos seguidamente, el cadáver de Esmeralda se transformó en una planta llamada Yao. El mito quedó conservado en el *Libro de los montes y los mares* en una versión escrita que probablemente data de finales del siglo III a.n.e.:

«Doscientos *li* más hacia el oriente se encuentra un monte llamado Guyao. Murió la hija del Emperador del Cielo y pasó a recibir el nombre de Cadáver de la Mujer, que se transformó en una planta Yao; la cual tenía unas hojas que nacían de dos en dos, unas flores amarillas y unos frutos semejantes a los de la cuscuta. Quien la comía, sin duda era amado»[573] [18-46].

—*La Notepierdes [migou].* El mito de esta planta, puesto por escrito a finales del siglo III a.n.e., dice así:

«Hay en dicho monte [el Que] una planta que tiene una forma parecida a la de las moreras, pero con vetas negras; sus flores brillan en todas direcciones y su nombre es Notepierdes: quien lleva una consigo, no se pierde»[574] [18-47].

—*La Tiao.* Se trata de una planta de la que se ha conservado el siguiente mito en uno de los primeros y más antiguos (siglo III a.n.e.) capítulos del *Libro de los montes y los mares*. Dice el mito descriptivo:

«De plantas, abunda [en el monte Fuyu] la Tiao, que se parece a las malvas, pero tiene unas flores rojas y unos frutos amarillos que se parecen a la lengua de los recién nacidos; quien la come, no es despistado»[575] [18-48].

—*Los serbales Sha* crecían en la colina Kunlun y están así descritos por el mito (siglo III a.n.e.):

«En dicho monte hay unos árboles que se parecen al serbal común, pero que tienen unas flores amarillas y unos frutos rojos que saben a ciruela y no tienen hueso. Su nombre es Serbal de las Arenas. Sirve para combatir las inundaciones. Quien lo come, no se ahoga en el agua»[576] [18-49].

—*La Guyong* era una planta que crecía en el monte Boyoing. Su mito, datado en las mismas fechas que el anterior y conservado en el mismo libro, dice así:

«Abundan por dicho monte unas plantas cuyas hojas se parecen a las de la albahaca y cuya raíz se parece a la de las campanillas. Tiene la flor negra y no da fruto. Su nombre es Guyong; quien la come, no tiene hijos»[577] [18-50].

—*La planta Vainasnegras [mingjia].* Se trata de una planta directamente ligada al ciclo mitológico del emperador Yao. Más concretamente, está relacionada con la ayuda que prestó la Naturaleza a dicho emperador. Esta planta guarda cierto parecido con otra que veíamos más arriba, la planta Señalahipócritas (que ayudaba al emperador Yao a saber quién venía a pedir audiencia con el objeto de adularle falsamente y quién pedía audiencia con otras intenciones más verdaderas), pues también ayuda al mismo emperador en el mismo tipo de actividad, esto es, el gobierno. La Vainasnegras era una planta que ayudaba al emperador a confeccionar un buen calendario. Hacer el calendario era un asunto de Estado, cuya confección competía al emperador. En él se señalaba las fechas apropiadas para empezar y terminar las labores agrícolas como el arado, la siembra o la recolección, y, además, pautaba la vida social en ge-

neral, de suerte que lo bueno de las cosechas y, por ende, el bienestar material del pueblo dependía en gran medida de la correcta fijación de dichas fechas.

El mito que traducimos a continuación está tomado del *Libro del maestro Tian Qiu*, obra datada a finales de la dinastía Zhou y perdida, de la que algunos fragmentos han sobrevivido gracias a haber sido citados literalmente en obras enciclopédicas posteriores, como es el caso del presente mito, que aparece actualmente como cita en *Historia de Yi* de Ma Su (1621-1673):

«Cuando era Yao Hijo del Cielo, nació en su salón de audiencias una Vainasnegras, que sirvió al emperador para hacer el calendario»[578] [18-51].

Gracias al pincel de Wang Chong, el genial ensayista del siglo I n.e., tenemos una versión explicativa del mito, en la que aclara en qué radicaba lo especial de esta planta. Refiriéndose a la planta, dice así el mito:

«Iba saliéndole una vaina cada día hasta llegar al decimoquinto de cada mes con quince vainas; a partir del decimosexto, se le iba cayendo una al día, hasta quedarse sin ninguna el último día del mes»[579] [18-51] (ilustración 18-21).

De este modo se podía hacer un cómputo exacto de los días de los meses y, por ende, un buen calendario.

—El árbol Espirituoscuro [mingling]. El mito descriptivo al respecto ha quedado conservado en el *Libro del maestro Zhuang*, el segundo gran clásico de la filosofía taoísta:

«Por la parte sur del reino de Chu se encuentra el Espirituoscuro, que está quinientos años como si fuera Pri-

Ilustración 18-21. Calco en papel de un bajorrelieve funerario de la dinastía Han posterior, mausoleo de Wu Rong. En la segunda franja empezando por arriba, a la derecha, se ve a un hombre de perfil tocando una de las vainas de la planta Vainasnegras. Nótese que, en efecto, la planta cuenta con quince vainas, como se percibe mejor en la ilustración inferior, cuya leyenda en chino dice: «Vainasnegras, que nació en tiempos de Yao».

mavera y otros quinientos años como si fuera Otoño»[580] [18-52].

La lista de los mitos vegetales podría extenderse al menos a los ciento setenta y uno que recoge Yuan Ke en su *Gran diccionario de mitología*[581], pero no creemos que sea necesario hacerlo. Basten los mitos vistos.

人天土水火白青東西

19
Mitos de los pueblos de la tierra

Los mitos descriptivos de los grupos humanos que habitan la tierra suelen ubicar a estos hombres fuera de lo común desde el punto de vista del autor del texto, en los límites exteriores del mundo propio, del mundo del «yo» que relata el mito, de modo que la mayoría de dichos pueblos aparecen en calidad de «el Otro», de pueblos limítrofes, alejados o simplemente foráneos. Las zonas donde vivían dichos pueblos recibían nombres como «lo que hay más allá de los mares», es decir, de las extensiones de agua que marcaban los bordes del mundo propio al norte, sur, este y oeste; o como «las grandes tierras baldías», es decir, zonas no civilizadas y sin cultivos (de ahí lo de «tierras baldías», sinónimo funcional de lugares en plena naturaleza salvaje), dándose una confrontación tanto conceptual como geográfica entre lo que está «dentro» y lo que está «fuera». Todas estas poblaciones y territorios se situaban ya en el punto en que se llegaba a lo desconocido, ya más allá de los confines de lo propio.

La mayoría de estos pueblos fueron descritos en los últimos doce capítulos del *Libro de los montes y los mares*, pero también en otras obras semejantes de distintas dinastías, como, por ejemplo, en el capítulo cuarto del *Libro del maestro Huainan* (dinastía Han anterior, siglo II a.n.e.), en el segundo de *Relación de las cosas del mundo* de Zhang Hua (siglo IV, dinastía Jin) o a todo lo largo del *Libro de los espíritus divinos y las cosas extraordinarias* (atribuido a Dong Fangshuo, dinastía Han). No obstante, no cabe duda de que el más completo de ellos es el primero que hemos citado. Ofrecemos a continuación una introducción a esta gran variedad de pueblos, que el lector interesado completará con la lectura del *Libro de los montes y los mares*.

En primer lugar, haciendo honor a la estructura original de dicho libro, que consistía en una colección de ilustraciones —hace mucho perdidas, luego repetidas por artistas chinos de diversas dinastías[582]— acompañadas de algún comentario a pie de imagen, traduciremos los mitos relativos a los pueblos que aparecen en una ilustración, la primera del capítulo sexto (probablemente puesto por escrito en el siglo I a.n.e.) del *Libro de los montes y los mares*, y luego presentaremos algunos ejemplos más.

—***El lugar mitológico de la ilustración 19-1.*** Abajo a la izquierda está un Hombre Huantou, de los que dice un mito: «Los hombres Huantou son hombres que tienen cara de persona, alas y pico, con el que saben pescar»[583] [19-1]. Un mito posterior, debido a Guo Pu (dinastía Jin), aclara algunos aspectos de este pueblo, diciendo:

Ilustración 19-1. Un lugar mitológico y sus habitantes, que comentamos detalladamente en las pp. 375-381. Tinta y papel, dinastía Ming.

«Huantou era un ministro del emperador Yao que, por haber cometido cierta infracción, se suicidó arrojándose al Mar del Sur. El emperador se compadeció de él y permitió al hijo de Huantou vivir a orillas del Mar del Sur para hacer ofrendas al espíritu de su padre suicidado. Se le dibuja con aspecto de inmortal»[584] [19-2].

También Zhang Hua (232-300), en *Relación de las cosas del mundo*, comenta varios aspectos sobre el país de estos hombres, a saber, que fue fundado por Huantou, alguien que había ocupado un alto cargo en el gobierno del Emperador Yao (el lector lo recordará como primer emperador humano en la tierra, pp. 273-280); que sus ha-

bitantes, que tenían cara de persona pero pico en lugar de boca, eran tan parecidos a los inmortales que solían ser representados figurativamente igual que éstos (es decir, con alas), y, en fin, que solían éstos pescar en alta mar[585].

Y aún existe una tercera variante, que quedó puesta por escrito en el *Libro de los espíritus divinos y las cosas extraordinarias*, en la que nuestros habitantes son descritos así:

«Tienen cara de persona, pico de pájaro y alas; cuando caminan, se sujetan las alas en alto con las manos o los pies; se alimentan de los peces del mar, y, como tienen alas, a veces no caminan sino que vuelan [...]. Atacan a los hombres y no temen ni a los vendavales ni a las tormentas, ni a los cuadrúpedos ni a las aves»[586] [19-2].

Arriba a la derecha vemos la figura de uno de los Hombres Repletos de Fuego, con cuatro patas. Dice el mito: «Esos son los hombres repletos de fuego; tienen el cuerpo de cuadrúpedo, que es todo negro, y echan fuego por la boca»[587] [19-3]. Una variante al respecto quedó recogida en *Relación de las cosas del mundo*; dice así: «Los hombres del País de los Repletos de Resplandor echan un resplandor por la boca, tienen una forma extremadamente parecida a la de los orangutanes y son totalmente negros»[588] [19-3].

A la izquierda, en el centro, apuntando con un arco a una serpiente que repta a la derecha, tenemos a uno de los Hombres Zhi, de quienes encontramos dos mitos descriptivos en el *Libro de los montes y los mares*; mientras que el primer mito fue probablemente escrito a finales del siglo III a.n.e., el segundo lo sería en el siglo I n.e. Dicen así:

«El País de los Zhi está al oriente del recién nombrado; sus hombres son amarillos y saben usar el arco para matar serpientes»[589] [19-4].

«Existe un país llamado el País de los Hombres Zhi. El Emperador Yao engendró a Wuyin, quien descendió y fundó los Zhi, que no son otros que los Zhi de Wu; se apellidan éstos Fen; se alimentan de cereales; no tejen ni trenzan, pero tienen de vestir; no siembran ni cosechan, pero tienen de comer. Los pájaros suelen bailar y cantar [en su país], las aves Luan cantar libremente y las aves Feng-Huang bailar a sus anchas. Suele haber también los cien tipos de animales, viviendo juntos y pacíficamente. Los cien cereales crecen allí»[590] [19-4].

En la esquina superior izquierda vemos a los Hombres de Agujereado Pecho, sobre los que hay algunos mitos. El primero, escrito hacia finales del siglo III:

«Al oeste de dicho lugar está el País de los Hombres de Agujereado Pecho, cuyos hombres tienen un agujero en el pecho»[591] [19-5].

Contamos con un segundo mito que explica el origen y la utilidad de ese agujero, así como su aspecto. Tal vez huelgue aclarar que la planta de la inmortalidad que se menciona al final del relato servía para resucitar a los muertos. El mito se encuentra escrito en *Relación de las cosas del mundo* (2.10):

«Otro país es el de los Hombres de Atravesado Pecho. En la Antigüedad, el emperador Yu, el que solucionó la inundación universal, convocó una junta de los Señores en Kuaiji y dio muerte al señor de Fangfeng

por haber llegado tarde. La virtud de su casa dinástica, la dinastía de los Xia, era tan grande que bajaron a su salón de audiencias dos dragones. Yu ordenó a Fan Chengguang que enjaezara a los dragones para salir de viaje de inspección. Cuando había acabado la inspección y regresaba ya por el Mar del Sur, pasó por las tierras del antiguo señor de Fengfeng y dos ministros de éste intentaron asesinarle en el monte Tu. Lo que ocurrió es que cuando los ministros vieron a Yu, se encolerizaron tantísimo que le dispararon flechas. Pero se levantaron de súbito vientos y lluvias y truenos en la dirección contraria a las flechas, y los dos dragones se elevaron por los aires. Los dos ministros, aterrorizados, se atravesaron el pecho con las espadas, y murieron. Mas Yu se apiadó de ellos, así que se las extrajo y los curó con plantas de la inmortalidad. Así nació el País de los Hombres de Atravesado Pecho»[592] [19-5].

Para terminar con los mitos sobre este país, presentaremos uno tardío, cuya escritura podría datar de la dinastía Yuan, pero cuyos contenidos y cuyos textos sin duda datan de muchos siglos antes. De hecho, el mito que vamos a traducir refleja un mito que existía con toda certeza en la dinastía Han, pues fue esculpido en algunas estelas funerarias de dicha dinastía que así lo atestiguan:

«Cuando un hombre principal de este pueblo desea trasladarse a algún lugar, se despoja de sus túnicas y ordena a sus criados que le introduzcan una vara de bambú por el agujero del pecho, y que lo lleven en alto»[593] [19-5] (ilustración 19-2).

Ilustración 19-2. Calco en papel de un bajorrelieve funerario de la dinastía Han donde contemplamos perfectamente a los hombres de Atravesado Pecho transportados de la peculiar manera que describe el mito (p. 379).

En la parte baja de la ilustración, en el centro, el hombre con alas y cabeza protuberante pertenece al pueblo de los Hombres con Plumas. Dice el mito: «El país de los Hombres con Plumas se encuentra al sureste del recién mencionado. Sus hombres tienen cabezas alargadas y del cuerpo les salen alas. Otra fuente dice que se encuentra al sureste de las aves Bifang, y que sus hombres tienen alargada la frente»[594] [19-6].

Guo Pu escribió otros dos mitos al respecto en la dinastía Jin, aclarando el que acabamos de leer. El segundo introduce una variante descriptiva que quedó reflejada en algunas ilustraciones. Dicen así:

«Pueden irse volando, pero no pueden regresar. Nacen de huevos. Se los dibuja semejantes a los hombres inmortales»[595] [19-6].

«Tienen picos de ave y la frente alargada»[596] [19-6].

El sexto y último personaje de esta ilustración es el que está en la esquina inferior derecha; representa a los

Hombres de Protuberante Tórax. El mito dice simplemente: «El país de los Hombres de Protuberante Tórax se encuentra al suroeste del recién mencionado; sus hombres tienen el tórax protuberante»[597] [19-7].

—El País de las Mujeres (ilustración 19-3).

Dice el mito: «El País de las Mujeres se encuentra al norte del país del Chamán Xian, y en él viven las mujeres por parejas, y está rodeado de agua por todas

Ilustración 19-3. El País de las Mujeres, tinta y papel, dinastía Ming.

partes. Según otra fuente, viven en una sola casa»[598] [19-8].

Gracias a la pluma de Guo Pu (dinastía Jin) contamos con otro mito al respecto:

«Hay allí ciertas pozas de agua amarilla en las que entran las mujeres y salen preñadas; y, si dan a luz a un varón, muere éste seguro a los tres años»[599] [19-8].

—***El país de los Hombres Orejasgrandes.*** Según el mito:

«El país de los Hombres Orejasgrandes se encuentra al oriente del país de los Hombres Sin Intestinos. Van con dos tigres leonados y sujetándose las grandes orejas con las dos manos»[600] [19-9].

Un segundo mito debido a Guo Pu (dinastía Jin), nos cuenta que:

«Se decía que tenían tan largas las orejas que, cuando iban caminando, tenían que sujetárselas hacia arriba con ambas manos»[601] [19-9].

No estará de más que agreguemos una divertida apreciación, aunque tardía, al respecto. Li Rong (dinastía Tang, siglos IX-XI) dejó escrito en su libro de relatos extraordinarios titulado *Relación de cosas y de hechos extraordinarios* que, «según el *Libro de los montes y los mares,* los Hombres Orejasgrandes, para dormir, se echaban encima de una de sus orejas a modo de colchón y se tapaban con la otra a modo de manta»[602] [19-9] (ilustración 19-4).

—***El país de los Di,*** también llamados Hu. Los Hombres Di, que también recibían el nombre de Hombres Hu, son objeto de varios mitos descriptivos y narrativos. El primer mito, que probablemente fue puesto por escrito el siglo I a.n.e., trae a colación un árbol cuyo mito

Ilustración 19-4. Un hombre Orejasgrandes, sujetándose las orejas con ambas manos y acompañado de sus dos tigres amaestrados, en la parte inferior derecha. Tinta y papel, dinastía Ming.

ya hemos visto, el Árbol Erigido, el árbol que estaba en el *axis mundi*, en el centro justo del cielo y la tierra, el árbol que servía para que los emperadores del Cielo subieran y bajaran a la tierra por él:

«El país de los Hombres Di se halla al oeste del Árbol Erigido. Eran personas con cara de persona y cuerpo de pez, sin pies»[603] [19-10] (ilustración 17-15).

Un mito aclaratorio, que debemos a Guo Pu (dinastía Jin):

«Desde la zona pectoral hacia arriba son personas, y, hacia abajo, peces»[604] [19-10].

Los mitos sobre estos mismos hombres bajo el nombre de los Hombres Hu se encuentran en una parte del *Libro de los montes y los mares* que probablemente fue compuesta el siglo I n.e.:

«Existe un país llamado el País de los Hombres Hu. Son descendientes de Linqi, que a su vez era nieto del Emperador Fuego; suben y bajan del Cielo»[605] [19-10].

Tal vez el poder que tenían estos hombres para subir al Cielo, lugar destinado a los espíritus divinos, se derive de ser descendientes de un Emperador Celestial como el Emperador Fuego, y se vea reforzado por el hecho de vivir cerca de la vía que comunicaba al Cielo con la Tierra, es decir, del Árbol Erigido. Recuérdese que no son muchos los personajes mitológicos que pueden subir y bajar al Cielo.

—Los Hombres Tricéfalos.

En un mito descriptivo de cierto lugar situado al norte de donde se encuentra la bestia Abierto Resplandor, que veremos en las páginas 389 y siguientes), se pasa

revista a una buena cantidad de árboles, plantas y animales benéficos; entre esos árboles, se mencionan unos en lós que viven nuestros hombres. La apariencia de dichos árboles era ya una pregunta sin respuesta para el erudito de la dinastía Jin Guo Pu, quien escribió: «No está claro de qué árbol se trata»[606]. El breve mito, refiriéndose al susodicho lugar, que conviene acompañar de una hermosa ilustración, dice así: «Crecen allí los árboles Fuchang, en los que hay unos hombres tricéfalos»[607] [19-11] (ilustración 19-5).

Ilustración 19-5. Dos hombres tricéfalos en las ramas de un árbol Fuchang, uno recostado y el otro de pie, ambos mirando hacia el Occidente. Tinta y papel, dinastía Ming.

20
Mitos de sitios

El lugar más destacado por los mitos antiguos es sin duda ninguna el monte Kunlun. Este monte aparece asociado al Emperador Amarillo desde los primeros mitos, como aquel, breve, que relata: «El Emperador Amarillo fue a la parte que había al norte del río Rojo [Chi], subió al monte Kunlun y miró hacia el sur...»[608].

Situado en un lugar periférico con respecto al mundo conocido y controlado, hacia el noroeste, las dimensiones del Kunlun eran prácticamente inconmensurables. Era el lugar al que descendía el Emperador Amarillo cuando venía a la tierra, y donde se juntaban otros espíritus divinos, tanto masculinos como femeninos, así como otros seres que, por sus características, tenían abiertas las puertas del Cielo, como los sabios en plantas medicinales y de la inmortalidad. Abundaban en el Kunlun los animales, las plantas y las sustancias beneficiosos. Aunque en el *Libro del maestro Huainan*, concluido en el siglo II a.n.e., se haya recogido un mito descriptivo de este lugar bastante com-

pleto[609], el más rico y de no poca antigüedad con que contamos es el que se halla en el *Libro de los montes y los mares*, en un capítulo cuya composición definitiva y escrita puede datarse en el siglo I a.n.e.

La descripción procede en varias fases. La primera fase es una descripción geográfica del lugar, donde se ofrecen sus dimensiones perimétricas y de altitud. La segunda fase se adentra en lo que hay en el monte en sí: una caña de determinadas dimensiones, unos pozos, unas puertas de entrada al coto vedado que constituía aquel lugar y los seres que vigilan esas entradas, los habitantes de dicho coto vedado y, en fin, un río que nace en él; esta fase concluye con una descripción del lugar como inalcanzable para los humanos por medio de una metáfora: si ni el hombre sobrehumano y semidivino llamado Yi el Arquero, a quien el lector recordará como el gran salvador de la humanidad contra cientos de seres letales de otros mitos (pp. 227) lograría alcanzar tal lugar, cuánto menos personas normales.

La tercera fase se consagra a la descripción de lo que hay en la periferia limítrofe a lo descrito en la segunda fase, se dedica a la enumeración de lo que hay inmediatamente al lado del lugar central y principal ya descrito. Esta tercera fase está organizada geográficamente, de modo que se describe primero lo que hay en la parte sudeste, luego en la noreste, y así sucesivamente. Incluye detalles hidrográficos sobre ríos que nacen allí y hacia dónde se dirigen; ríos tan importantes como el río Rojo (al que la descripción atribuye, contradictoriamente, el nacimiento tanto en el lugar central del monte como en

su parte limítrofe al sudeste) o el que nosotros conocemos actualmente por el nombre de río Amarillo, que en aquella época era denominado simplemente «el Río». Se dibuja, asimismo, qué seres vivos había en cada una de esas divisiones espaciales.

No deja de ser sintomática la importancia que concede el mito al cuadrúpedo Kaiming o «Abierto Resplandor». Por una parte, esta importancia se refleja en la función que otorga el mito a esta bestia: vigilar, guardar las entradas al monte en el que habitan las divinidades celestiales. Por otra, la importancia de Abierto Resplandor se manifiesta en que el mito toma a esta bestia como punto de referencia organizador de gran parte de la descripción, que gira en torno a ella. De este modo, el mito traza un centro y una franja periférica alrededor del centro, y describe ambas.

El lector se topará a lo largo del mito con algunas menciones y alusiones a otros mitos y a otros personajes que le resultarán familiares, como, por ejemplo, el personaje de Yi el Arquero, salvador de la humanidad (pp. 222-238), o como el mito del asesinato de la deidad Zhayu por Erfu y su ayudante, que veíamos anteriormente (pp. 253-254), o, en fin, como el mito de los Hombres con Plumas, quienes quedaron descritos antes (p. 380). Pero también se encontrará con mitos que no le resultarán familiares; los traduciremos después de presentar en su totalidad el mito descriptivo del monte Kunlun.

He aquí el mito de cómo es y qué alberga dicho monte:

«El monte Kunlun se encuentra en la parte noroeste de las zonas interiores, y es el lugar al que desciende el

Emperador Amarillo. Tiene un perímetro este monte Kunlun de ochocientos *li*, y mide diez mil *ren* de alto. Crece en él una caña árbol que mide cinco *xun* de alto y es grande como cinco hombres abrazándola a todo su alrededor. En la ladera tiene nueve pozos de brocales de jade; y también nueve puertas, puertas que están custodiadas por cuadrúpedos Abierto Resplandor: es donde viven cientos de espíritus divinos. Nace allí el río Rojo [Chi], en una altura cortada a pico, altura cortada a pico que nadie podía escalar a no ser que fuera Yi el Arquero.

»En su parte sudeste nace el río Rojo [Chi], que, a partir de dicho punto, fluye con dirección noreste. En su parte noreste nace el río Amarillo [He], que, a partir de dicho punto, fluye con dirección norte, y luego con dirección sureste hasta desembocar en el mar Bo, y luego sale de dicho mar con dirección oeste, luego norte, y entra en el Monte que Hizo Yu Juntando Piedras. En su parte noroeste nacen el río Yang y el río Negro [Hei], que fluyen en dirección este, luego más al este, luego noreste, y llegan a un mar en el sur que se encuentra al sur del país de los Hombres con Plumas. En su parte sudoeste nace el río Ruo y el río Verde [Qing], que fluyen en dirección sudoeste, luego este, luego norte, luego sudoeste y luego pasa al este de donde viven los pájaros Bifang.

»El lago que hay en el monte Kunlun tiene trescientos *ren* de profundidad. Los cuadrúpedos Abierto Resplandor tienen el cuerpo como el de algún tipo de tigre gigante, nueve cabezas, con cara de persona todas ellas, y siempre están firmes, inmóviles, mirando hacia el este desde el Kunlun.

»Al oeste de los cuadrúpedos Abierto Resplandor hay aves Feng-Huang y Luan; todas llevan serpientes en la cabeza y enroscadas en las garras, y también en torno al cuello, pero sólo una de color rojo.

»Al norte de los cuadrúpedos Abierto Resplandor hay Shirou, Árboles Perlados, Árboles Jadeconvetas, Árboles Coralino y Árboles del No Morir. Cada ave Feng-Huang y cada ave Luan lleva un escudo. Hay también Lizhu, Árboles Arroceros, cipreses, un líquido dulce y Árboles de la Sabiduría; los cuales, según cierto libro, tienen este otro nombre: Largo Árbol de Entrecruzados Dientes.

»Al este de los cuadrúpedos Abierto Resplandor hay los especialistas en medicinas Peng, Di, Yang, Lu, Fan y Xiang, que son los que quisieron resucitar el cadáver de la deidad Zhayu sujetándolo entre todos y con plantas de la inmortalidad. Zhayu tenía cuerpo de serpiente y rostro de persona, y había sido muerta por el ayudante de Erfu. Crecen allí los árboles Fuchang, en los que hay unos hombres tricéfalos vigilando el árbol Langgan.

»Al sur de los cuadrúpedos Abierto Resplandor hay aves Árbol, serpientes de seis cabezas, cocodrilos, víboras, grandes serpientes, monos Wei, leopardos y árboles del Pájaro Zhi, y, en el lago Biao, águilas, halcones y cuadrúpedos Shirou»[610] [20-1].

En la ilustración 20-1 podemos contemplar, al cuadrúpedo Abierto Resplandor en el monte Kunlun. Este personaje mitológico gozó de cierta aceptación en las capas altas de la sociedad de la China de la casa de Han, a juzgar por su aparición en gran cantidad de estelas funerarias de muy diversas zonas del territorio chino,

Ilustración 20-1. El cuadrúpedo Kaiming, Abierto Resplandor. Tinta y papel, dinastía Ming.

como son las provincias de Shandong al noreste, Jiangsu al sureste, Henan y otras[611]. La función que cumplía a la entrada de las puertas, además de vigilarlas, como dice el mito que acabamos de leer, consistía en disuadir a los cientos de espíritus que no fueran celestiales de entrar en el lugar. Dicho en palabras de Guo Pu, en «atemorizar e imponerse ante los cientos de malignos espíritus [ling]»[612]; de ahí su fiero aspecto, también resaltado por Guo Pu.

En la segunda panorámica del monte Kunlun con que contamos (ilustración 20-2) podemos ver a cuatro personajes que se mencionaban en el mito descriptivo: a la serpiente sexacéfala, a los hombres tricéfalos, a las aves Feng-Huang y al pájaro Árbol.

Sobre la «caña árbol» Guo Pu añadió: «Se trata de un tipo de cereal que nace en los montes del río Negro; es comestible»[613].

Sobre el asunto de que nadie podría alcanzar aquel elevado lugar salvo Yi el Arquero, Guo Pu trazó el siguiente mito: «Se dice que ninguna persona sin solidaridad por los demás y sin talento podría alcanzar tan elevado sitio. Se decía que Yi había aprendido el camino para subir, porque solía pedirle la hierba de la inmortalidad a la Reina Madre de Occidente»[614], es decir, a esa divinidad poderosa que vivía en el monte Kunlun, según sabemos por otros mitos.

Ni está claro a qué se refiere el mito cuando habla de «los Lizhu», ni lo estaba para los mitólogos de la antigua China como Guo Pu. Éste, en la dinastía Jin, consideró que era un tipo de árbol, y sustentaba su opinión en un tipo de árbol que describía Zhuang Zhou, el gran maes-

tro taoísta, en el *Libro del maestro Zhuang*[615]. El mitólogo moderno Yuan Ke, sin embargo, sostiene que se refiere a un ave de tres patas, más concretamente a los cuervos de tres patas que vivían en el sol y cargaban con él a cuestas por el cielo[616] (ilustración 7-3).

Los Árboles Perlados fueron objeto de un mito que quedó recogido en el *Libro del maestro Lie*. El mito dice así: «Tanto las flores como los frutos tienen un sabor ácido, y quien lo come ni envejece ni muere»[617] [20-2].

El «líquido dulce» era, según Guo Pu, «un tipo de alcohol con sabor dulce»[618].

En cuanto a «los chamanes Peng, Di, Yang, Lu, Fan y Xiang», Guo Pu agrega que eran «dioses de las medicinas»[619] [20-3].

La «serpiente sexacéfala» plantea un problema de interpretación del texto original o, más exactamente, de puntuación. Los textos clásicos chinos se editaban sin ningún tipo de puntuación, faltando de ellos signos como el punto o la coma. Las ediciones actuales han añadido estos signos. Hay algunas ediciones modernas que cambian de lugar una coma, y con ello cambian por completo el sentido de la frase. Es el caso del texto que nos ocupa. Según donde se coloque dicho signo diacrítico, nuestro mito significará «pájaros con seis cabezas, serpientes...» o significará, por el contrario, «pájaros, serpientes con seis cabezas...». En el caso de que el texto se refiera a un pájaro con seis cabezas, podría tratarse del pájaro Chu que aparece en el *Libro de los montes y los mares** (XVI 49). En el caso de que el texto se refiera a una serpiente sexacéfala, se trataría de la que aparece en la

Ilustración 20-2. Jemrániza del monte Kunlun.

segunda ilustración (20-2) panorámica en la esquina inferior izquierda.

Los Shirou fueron objeto del siguiente mito por parte de Guo Pu, con el que terminamos las explicaciones sobre los seres mitológicos que habitaban el monte Kunlun según la primera versión que hemos visto:

«Eran unos cuadrúpedos cuyo cuerpo tenía una forma parecida a un hígado de vacuno, que tenían dos ojos. Era imposible terminar de comerse uno, pues se regeneraba la parte comida, teniendo siempre la misma cantidad»[620].

Existen algunas variantes del mito del monte Kunlun recién presentado. A continuación traducimos una, cuyas

semejanzas y diferencias con el anterior podrá percibir el lector con facilidad. Es probable que date de finales del siglo III a.n.e.:

«Cuatrocientos *li* más hacia el suroeste está un monte que se llama Kunlun, que es ciertamente la ciudad donde se queda el Emperador Amarillo cuando baja, controlada por el espíritu celestial Luwu. Dicho espíritu celestial tiene un cuerpo parecido al de los tigres, pero tiene nueve colas, cara de persona y garras de tigre. Es un espíritu celestial que, además, controla las nueve regiones del Cielo y las estaciones del año en los jardines de los Emperadores.

»Hay allí un cuadrúpedo cuyo cuerpo se parece al de los carneros, pero que tiene cuatro cuernos y come hombres; su nombre es Tulou (ilustración 20-3). Hay un ave llamada pájaro Qinyuan, cuyo cuerpo se parece al de las abejas, pero grande cual pato mandarín, que da unos aguijonazos capaces de matar cualquier bestia o ave y de secar totalmente cualquier árbol. Hay un ave llamada pájaro Chun, cuyo cuerpo se parece al de las torcaces, que se encarga de servir al Emperador Amarillo. Hay unos árboles que se parecen al serbal común, pero que tienen unas flores amarillas y unos frutos rojos que saben a ciruela y no tienen hueso; su nombre es Serbal de las Arenas y sirve para combatir las inundaciones; quien lo come, no se ahoga en

Ilustración 20-3
El cuadrúpedo Tulou.

el agua. Hay una planta, cuyo nombre es planta Pin, cuya forma es semejante a la de las malvas, pero que sabe a cebolla; quien la come no se fatiga. [...] Es aquél un monte de muchos cuadrúpedos y aves extrañas»[621] [20-4].

Como verá el lector, esta variante no menciona la mayoría de los elementos que daban la inmortalidad, ni memora muchos cuadrúpedos importantes que aparecían destacados por el primer mito. Tal vez la ausencia más llamativa de esta clase sea la del cuadrúpedo Abierto Resplandor, y, paralelamente, tal vez la presencia más notable sea la de otro espíritu celestial que cumple una función análoga a la de Abierto Resplandor; nos referimos al bien descrito dios Tulou, sobre cuya naturaleza divina dijo Guo Pu (dinastía Jin) en un breve mito lo siguiente: «Era un espíritu celestial inmortal, que llegó hasta tiempos de Confucio»[622], es decir, hasta los tiempos históricos del siglo VI a.n.e.

Antes de concluir este somero repaso al monte Kunlun, debemos recordar algunas otras figuras mitológicas relevantes que vivían en él. En primer lugar, conviene mencionar que algunos mitos sitúan la residencia de la Reina Madre de Occidente en el monte Kunlun, más exactamente en la parte norte de dicho monte[623]. También en el monte Kunlun construyó Yu, el hombre que consiguió controlar la inundación universal, los pedestales funerarios de los Emperadores Celestiales[624]. Fue también, según una obra de la dinastía Tang que recopila gran cantidad de textos antiguos intactos, titulada *Relación de cosas y de hechos extraordinarios*, el lugar en el que los hermanos Fuxi y Nüwa se unieron sexualmente y dieron origen a la humanidad.

TERCERA PARTE
Los cultos

Las fuentes que hemos utilizado para la confección de esta Tercera Parte son las fuentes «oficiales» de la China antigua, es decir, las llamadas Historias Dinásticas, fundamentalmente. Las Historias Dinásticas consistían en grandes obras que describían múltiples aspectos de una determinada dinastía recién extinta; comprendían diferentes tratados y solían estar escritas por los historiadores de la corte. Los tratados comenzaban por las biografías de las figuras más destacadas de la dinastía en cuestión dentro de la esfera política (emperadores y emperatrices, estadistas) y luego pasaban a las biografías de las demás figuras egregias de otras esferas, como las de la filosofía, la historia, etc. Además, las Historias Dinásticas incluían tratados temáticos, como, por ejemplo, los Tratados sobre la Ley, la Astronomía o la Geografía. Al estar escritas por historiadores de la corte, no estaban libres de un sesgo ideológico determinado.

21
Los cultos a la Reina Madre de Occidente

La Reina Madre de Occidente (pp. 311-313, ilustraciones 17-1, 17-2 y 17-3)es uno de los personajes de la mitología que tuvo una proyección más espectacular en los terrenos del culto y del arte desde la dinastía Han anterior hasta los inicios del siglo XX. Por lo tanto, analizar los cambios de esta figura mitológica a lo largo de tantos siglos bien merecería y ocuparía varios volúmenes; en el presente, nos limitaremos a hacer algunas apreciaciones preliminares que permitan formarnos una idea de su relevancia como divinidad más allá del personaje mitológico.

Para los sinólogos occidentales de finales del siglo XIX y comienzos del XX, la Reina Madre de Occidente fue un personaje que concitó no poca estupefacción y no pocas dificultades de análisis. Algunos que se acercaron a ella la identificaron con reinas conocidas en Occidente: Charles de Paravey y Alfred Forke vieron en esta divinidad china a la reina de Saba, y Herbert A. Giles creyó

que era la diosa griega Juno[625]. Otros estudiosos más acertados vieron en ella a una «diosa de las epidemias», como es el caso de Henri Maspéro[626], o a «una muy antigua figura de la mitología china que había sido femenina desde sus orígenes», como hiciera Paul Pelliot[627]. Para E. T. C. Werner, la Reina Madre de Occidente era simplemente «una deidad», y así lo dejó dicho en *A Dictionnary of Chinese Mythology*[628].

Algunas investigaciones más recientes arrojan unos resultados más completos, que, en términos generales, se pueden resumir como sigue. La Reina Madre de Occidente ha sido una figura de cambiantes poderes y atribuciones según la dinastía de que se trate. En la dinastía Shang, habría sido una divinidad arcaica a la que se habría rendido culto, aunque algunos estudiosos discrepan, como veremos a continuación. En la dinastía Zhou, fue un personaje mitológico que habitaba los confines occidentales del mundo conocido y que tenía bajo su poder la vida y la muerte de las personas, así como la derrota de algunos astros. En la Han posterior, una diosa a la que se rendía culto tanto estatal como popular. En Seis Dinastías, una divinidad que fue integrada en el panteón taoísta en calidad de diosa suprema. Y, en fin, desde la dinastía Tang en adelante, una diosa de gran poder que aparecía con frecuencia en el arte y las letras. Hagamos un breve repaso a esta divinidad y a algunos cultos de que fue objeto solamente en la China antigua.

Es materia aún sometida a debate si se realizaban ofrendas a nuestra figura durante la Edad del Bronce, la dinastía Shang. Existen algunos «textos en huesos» en los

que hay mensajes cuyo destinatario podría haber sido ella, pues están dirigidos a algún espíritu o divinidad invocado bajo el nombre de «Madre de Occidente» o 西母. ¿Fue una divinidad en tiempos de Shang?

Mientras que algunos autores, como Bernhard Karlgren[629], consideran que este nombre en los huesos no se refería a nadie en concreto, sino a un país, otros, como Suzanne Cahill[630], opinan que *sí* se refería a una divinidad, en concreto a una divinidad del punto cardinal del Occidente a la que se hacían ofrendas igual que a otras muchas divinidades, es decir, que era un espíritu con el que el rey mantenía una comunicación ritual semejante a la que mantenía con los espíritus del Viento, de los Montes y demás que veíamos anteriormente (pp. 36-44). Quede constancia, pues, de cómo la antigüedad de este personaje mitológico en tanto divinidad receptora de ofrendas podría datar de la primera de las dinastías chinas, esto es, del siglo XVIII al XII a.n.e.

Los primeros cultos bien documentados a la Reina Madre de Occidente datan de muchos siglos más tarde. En la dinastía Han, año 3 a.n.e., se sucedieron por toda China, pero muy especialmente en el noreste, ciertos desórdenes sociales en los que el culto a nuestra figura tuvo un papel desencadenante. El *Libro de la dinastía Han* historió y narró estos sucesos con notable precisión en tres partes distintas y de estas tres noticias históricas se puede deducir con seguridad lo siguiente: en el año 3 a.n.e. existía un culto popular a la Reina Madre de Occidente muy diseminado entre el pueblo llano, que se fundaba en la creencia general de que la Reina Madre de Occidente tenía el poder de

salvar a sus adeptos de la muerte en aquellas situaciones de peligro, en aquellos momentos en los que sobrevenían grandes calamidades que diezmaban la población, como, por ejemplo, una sequía o una epidemia.

El fragmento más breve con que contamos[631] da noticia de que hubo una gran sequía y de cómo reaccionó el pueblo llano ante ella. Una sequía, a ojos de los chinos de la época, era un mensaje que enviaba el Cielo a los hombres para mostrar su descontento acerca de algunas actitudes del emperador, o de los allegados a éste[632]. Pues bien, la reacción ante «una gran sequía que hubo durante la primavera del cuarto año», esto es, entre febrero y marzo del año 3 a.n.e., consistió precisamente en que el pueblo llano se organizó para rendir culto a la Reina Madre de Occidente:

«Las gentes del pueblo llano de la parte oriental se entregaban los unos a los otros por el camino varas [o antorchas] de la Reina Madre de Occidente, y así atravesaron comandancias y provincias, cruzaron «Los Pasos» en dirección al Occidente y alcanzaron la capital del imperio; o bien se juntaban y rendían culto a la Reina Madre de Occidente; o bien se subían a los tejados por las noches con antorchas, hacían redoblar los tambores, gritaban y se aterrorizaban los unos a los otros»[633]. El estado de alarma y desasosiego no exento de cierto histerismo («gritaban y se atemorizaban los unos a los otros») provocado por la sequía tuvo su contrapunto en la otra reacción, más encauzada, que consistió en la realización de cultos a la Reina Madre de Occidente en grupos de adeptos cuya identidad venía

marcada no sólo por la realización de aquellas ofrendas conjuntas a la divinidad salvadora, sino también por las insignias de pertenencia al grupo: las varas (o antorchas) de la Reina Madre de Occidente.

El segundo fragmento dedicado a la descripción de estos sucesos presenta algunas diferencias con respecto al recién traducido, que son la datación de los sucesos y el origen de esta suerte de conmoción popular. El desencadenante de la movilización popular no fue una sequía sino un fenómeno semejante, pues también representaba un mensaje celestial: la aparición en el cielo de un «humo», de una «emanación» blanca. Dicha emanación apareció exactamente «en un día *ding wei*», lo que significa que estamos hablando del cuatro de marzo de 6 a.n.e. He aquí lo que sucedió en dicha fecha:

«Siendo Ai emperador, antes de haber salido el sol, un aire blanco llenó los cielos; era tan ancho como una bala de tela y medía más de cien pies; y se movió de Oeste a Sur acompañado de un gran estruendo de truenos; una vez hubo avanzado en dicha dirección durante una división [*i.e.*, unos quince minutos], se detuvo. Se llamaba a tal fenómeno "el perro celestial" y se decía que "si se desobedecían sus palabras habría [...] poemas sobre muertes prematuras".

»Llegados al cuarto año [3 a.n.e.], durante los meses primero, segundo y tercero, las gentes del pueblo se aterrorizaban las unas a las otras, gritaban, corrían, se pasaban en los caminos órdenes y varas, y rendían culto a la Reina Madre de Occidente; también se decían entre sí: "Los hombres de ojos verticales están a punto de llegar"»[634].

Ilustración 21-1. Calco en papel de un bajorrelieve de la dinastía Han posterior, Jiaxiang, Shandong. En la franja superior, el tercer personaje por la izquierda es la Reina Madre de Occidente, sentada de frente. Está flanqueada por dos personas arrodilladas que sostienen haces de plantas, que podrían ser los haces de cáñamo o paja que identificaban a los adeptos a ella (pp. 401-408). Los demás personajes que están en la franja superior como en la ilustración 7-1, son, de derecha a izquierda, el zorro de siete colas (augurio

La mentalidad de la época y la filosofía oficial del Estado trazada por Dong Zhongshu veían en tales sucesos extraordinarios (sequías, lluvias torrenciales, granizo extemporáneo y otros que detalló Hans Bielenstein[635]) mensajes que el Cielo enviaba a los hombres para manifestar su descontento; mensajes que había que descifrar, para lo cual se requería la presencia de un oficial estatal preparado para desentrañar aquellos asuntos, alguien a quien hoy llamaríamos un consejero especializado. El texto histórico nos dice que el consejero interpretó aquel fenómeno y su causa diciendo así: «El emperador padece de Yin». Considerando que el elemento Yin se asociaba a lo femenino, el veredicto del consejero especializado apuntaba a que alguna mujer (o mujeres) estaba desestabilizando la vida privada o pública del Hijo del Cielo, o la política del Estado en general. Como se verá en el tercer texto que traducimos después, tal era el caso.

Dado que la población rindió culto a la Reina Madre de Occidente ante una catástrofe inminente, se podría suponer que se atribuía a ésta poderes amparadores o salvadores, y de ahí que el pueblo recurriera a ella en tan angustiosa situación. Y tal suposición sería acertada, como queda corroborado por el tercer fragmento sobre la cuestión.

de buena suerte), tres liebres machacando en el mortero la planta de la inmortalidad y el sapo que vivía en la luna.

Dicho fragmento, que pone de relieve lo organizado del culto por parte de los adeptos y la bien trabada comunicación que existía entre éstos, comienza datando los hechos en «el primer mes del cuarto año de la era Jianping, siendo Ai emperador», es decir, entre febrero y marzo del año 3 a.n.e. El fragmento no especifica la causa de la alarma, pero detalla mejor que los dos textos ya vistos cómo la reacción popular traslucía una cohesión entre los adeptos que rendían culto a la Reina Madre de Occidente fundada en la posesión de las mismas insignias, los mismos símbolos y la utilización de las mismas frases. Dice el texto: «Las gentes del pueblo llano corrían alarmadas, llevaban en las manos haces de paja o cáñamo que se daban los unos a los otros, y se daban también edictos y planes del viaje. Quienes los veían pasar por los caminos comprobaban que llegaban a varios miles, que iban descalzos y con el pelo suelto»[636].

Esta descripción muestra, por una parte, la existencia de una organización que cohesionaba a los participantes en aquellas marchas multitudinarias: la transmisión de planes y de edictos que afectaban a todos, así como el portar los haces de cáñamo o de paja como símbolos identificadores (ilustración 21-1). Y muestra también,

por otra, el estado de desesperación en las gentes del pueblo llano, que «corrían alarmadas» e iban «descalzas y con el pelo suelto». Lo caótico de la marcha está subrayado a renglón seguido, cuando el texto indica cómo, de entre aquellos miles que iban descalzos y con el pelo suelto, algunos «forzaban las puertas por las noches; otros entraban en las casas saltando por encima de los muros; otros iban en carruajes o a caballo al galope transmitiendo a los demás [consignas y planes] por etapas, como hacen los mensajeros del imperio. Así atravesaron veintiséis comandancias y estados hasta alcanzar la capital. Aquel verano, las gentes que habían llegado a la capital y las gentes de las comandancias y estados se reunían en los barrios, en los patios, en las calles, y realizaban ofrendas y colocaban las tablas para la lectura del futuro, y cantaban y hacían danzas en honor de la Reina Madre de Occidente, y se entregaban los unos a los otros un escrito que decía: "La Madre dice a las gentes del pueblo que, quien lleve encima este escrito, no morirá, y que aquellos que descrean de esto deberán ir y mirar bajo las bisagras de las puertas de sus casas y verán que hay pelos blancos [y así comprobarán que esto es cierto]". Llegó el otoño y todo aquello terminó»[637].

El fragmento que hemos traducido muestra que el culto a la Reina Madre de Occidente estuvo relativamente bien organizado, notablemente extendido, constaba de ofrendas acompañadas de cantos y danzas y se sustentaba sobre la creencia de que la Reina Madre de Occidente era capaz de librar de la muerte a sus adeptos, a los que llevaran encima aquel escrito de proclamación

y reafirmación personal en la creencia en los poderes salvadores de la Reina Madre de Occidente, en aquel documento de poderes talismánicos.

Convendrá traducir unas líneas más del contexto para comprender cabalmente no sólo cuáles fueron los hechos referidos sino también el sentido de éstos, lo que en realidad quería memorar el historiador cuando los relató. En seguida de habernos contado éste cómo todo aquello terminó con la llegada del otoño, agregó que los sucesos «habían coincidido con un período en que la madre del emperador había estado obrando con ensoberbecimiento y tomando parte en los asuntos de Estado»[638]. La interpretación estaba clara. El desasosiego religioso y vital que había movido a las gentes del pueblo a rendir culto a la Reina Madre de Occidente era la reacción popular normal ante catastróficos signos enviados por el Cielo, signos de desaprobación por el modo en que se comportaba la madre del emperador Ai. La nota explicativa que puso el comentarista Du Yue[639] aclara que el suceso, considerado globalmente, era augurio de revueltas, causadas en última instancia por la conducta inapropiada, y reprobada por el Cielo, de la madre del emperador.

Al margen de que éste fuera el sentido último y político de la aparición de una sequía, lo que merece la pena subrayar en cuanto a la Reina Madre de Occidente es que, en efecto, existió un culto vivo y popular a ella que se fundaba en la creencia de que esta divinidad tenía poder para no dejar morir a sus seguidores; los cuales se contaban por miles, le rendían culto conjuntamente con cantos y danzas, y eran portadores de objetos de tenor

religioso que los identificaba como adeptos: por un lado, un texto que salvaba de morir al portador; por otro, unas varas de cáñamo o paja. Se trataba de un culto no amparado por el Estado sino de naturaleza enteramente individual y popular. Algunos se unían a los seguidores de la Reina Madre de Occidente y otros miraban a éstos pasar desde las cunetas de los caminos, como decía uno de los textos que hemos traducido. Unos creían en el poder de la Reina Madre de Occidente y otros no. Los primeros portaban el talismán escrito («la Madre dice a las gentes del pueblo que quien lleve encima este escrito no morirá») y los haces o varas de cáñamo, y otros no.

El culto a la Reina Madre de Occidente no se confinó a las esferas populares, pues también fue realizado por instancias oficiales, más concretamente «por la familia imperial, las grandes familias, los funcionarios y los militares», según apunta Suzanne Cahill[640]. En *Anales de los Estados de Yue y de Wu*, de Zhao Ye, una obra del siglo I a.n.e. en la que se relatan las bélicas relaciones que mantenían los dos mencionados estados y los sucesivos intentos del uno por conquistar el otro, leemos que, en determinada ocasión, el monarca de Yue trazó un complejo plan en nueve fases para conquistar Wu, cuya primera fase consistió en poner a las divinidades y a los espíritus de su lado, para lo que ordenó la construcción de altares donde hacerles ofrendas. El altar de Occidente se dedicó, precisamente, a la Reina Madre de Occidente. El culto estaba amparado por el Estado y probablemente ejecutado por el propio monarca.

A finales de la dinastía Han anterior y a lo largo de la dinastía Han posterior, se emparejó el culto a la Reina Madre de Occidente con el culto a otra figura semejante, al Rey Padre del Oriente 东方父, formando ambos el símbolo del Yin y el Yang, lo femenino y lo masculino, lo oscuro y lo luminoso, es decir, formando la unidad de contrarios que proporcionaba equilibrio al universo[641] y que, conjuntamente representados en tablillas de madera o en bajorrelieves de piedra (ilustración 21-2) , «formaban un poderoso talismán que podía, o así se deseaba, poner en su posición correcta con respecto al cosmos a los difuntos, de tal manera que éstos pudieran disfrutar de sus parabienes; tales parabienes incluían los de poder renacer en otro mundo»[642].

Los poderes de la Reina Madre de Occidente como figura religiosa, receptora de culto y de sacrificios, sobrepasaban los que hemos visto hasta ahora, que estaban relacionados exclusivamente con la inmortalidad o con la salvación de la muerte para sus seguidores. Los poderes de ésta, fundamento del culto que recibía, eran tales que «se la consideraba omnipotente, capaz de conceder a las personas riqueza y descendencia, y especialmente eficaz para librar a la gente de todo lo malo»[643], según leemos en los veinticuatro fragmentos que hay sobre la Reina Madre de Occidente en *El bosque de las metamorfosis*, una obra de la dinastía Han que consiste en una suerte de manual para la adivinación y la interpretación de los fenómenos que se consideraban extraordinarios que data de la misma época que los cultos populares y oficiales a la Reina Madre de Occidente que acabamos de ver. Por lo que se lee en di-

Ilustración 21-2. Representación de la Reina Madre de Occidente (figura de la izquierda) sobre su trono con forma de flor de loto, flanqueada por dos liebres que

cha obra, aquellos que se acercaran a la Reina Madre de Occidente «tendrían una vida sin incidentes y fácil, y nadie los molestaría». A modo de ilustración, traducimos un fragmento en el que se dibuja a una Reina Madre de Occidente que tenía el poder de liberar al hombre, aquí simbolizado por un buey atado al tronco de un árbol por una argolla, de todas las penalidades de la vida mundana:

«Un aro te cuelga de las fosas nasales y estás atado a un árbol. Se acerca un tigre y no puedes escapar. Sólo

gracias a las bendiciones de la Reina Madre de Occidente tal contratiempo no empeoraría en catástrofe y podrías escapar»[644].

El arte reflejó la evolución de la Reina Madre de Occidente, que comenzó teniendo unos poderes limitados y llegó a ser una divinidad casi omnipotente en torno a la que existían cultos. A finales de la dinastía Han anterior (siglo I a.n.e.), la figura significaba inmortalidad y estaba visualmente identificada por varios elementos claramente definidos, a saber: una muy particular horquilla; un trono en que se sentaba con forma de tigre o dragón; varias liebres que aparecían machacando en un mortero de bordes altos la planta de la inmortalidad para fabricar así la pócima del no morir; la rana y el cuervo de tres patas que la acompañaban; los guardianes armados que la flanqueaban; varias figuras de suplicantes que se postraban ante ella y un zorro de nueve colas[645] (ilustración 21-1).

machacan en sendos morteros la planta de la inmortalidad. Esculpida en la entrada de una tumba en Jinnan. A la derecha vemos al Padre Rey de Oriente, una figura que se añadió a la de la Reina a partir de la dinastía Han.

Sin embargo, dos siglos más tarde, en la Han posterior (siglos I-II), la misma figura era ya una diosa que significaba poderes omnipotentes y que estaba visualmente representada según unos cánones artísticos nuevos. Wu Hung no duda en considerar que dichas novedades artísticas fueron importadas, que los artistas chinos que realizaron tablillas en madera (como en la ilustración 21-2) o bajorrelieves funerarios especialmente en la provincia de Shandong a partir de mediados del siglo I, fecha de la entrada del budismo en territorio chino, se inspiraron directa y fuertemente en las formas de representación india de la figura de Buda. Dicho de otro modo, Wu

Hung[646] sostiene que la forma de representar a la Reina Madre de Occidente del siglo II n.e. había incorporado muchos elementos que el arte budista había empleado tradicionalmente en India para representar a Buda. Estos elementos eran, principalmente, dos: la frontalidad con que se retrata a la Reina Madre de Occidente y la simetría que se establece entre ella, figura central, principal y sedente (como Buda sobre su trono con forma de abierta flor de loto) y el resto de las figuras de la composición, que se sitúan a derecha e izquierda de la Reina Madre de Occidente y que aparecen solamente de perfil, pues eran elementos inexistentes en China con anterioridad al siglo I n.e., que permiten a Wu Hung creer que se dio dicha asimilación o adaptación de algunos cánones del lenguaje artístico indio budista por parte de los artistas y artesanos chinos del siglo II n.e.[647] (ilustraciones 21-3a y 21-3b).

El culto a nuestra figura de origen mitológico cobró mucha mayor relevancia en las dinastías siguientes y aún se celebraba a comienzos del siglo XX. Después de la dinastía Han, durante Seis Dinastías y la dinastía Jin, la Reina Madre de Occidente fue incorporada al sistema de creencias y divinidades de la escuela taoísta de la Suprema Pureza 太清 (*taiqing*), a cuya cabeza estaba el visionario Yang Xi (*c.* 330-386). Tao Hangqing (456-536) fue quien sistematizó las creencias de la escuela en el siglo V y quien, en consecuencia, fijó para la Reina Madre de Occidente una posición de primera importancia entre las divinidades taoístas femeninas, receptora de cultos y ofrendas[648]. Paralelamente, la Reina Madre de Occi-

a)

b)

Ilustración 21-3. (a) Bajorrelieve indio de la figura de Buda predicando ante los dioses en el cielo Trayasmisa. Estupa Sikri, siglo II n.e., India. La semejanza de esta composición con algunas de la Reina Madre de Occidente, como la (b), constituyen elementos suficientes para que Wu Hung haya postulado una influencia india en las representaciones de la Reina en la China del siglo I en adelante.

dente era venerada y recibía culto popular en tanto divinidad en cuyas manos estaba, al menos durante Seis Dinastías, la vida del pueblo llano, como leemos en *Relación de las cosas del mundo* (9.1) de Zhang Hua. Pero, una vez más, no sólo el pueblo llano reverenció a esta diosa; también hombres de Estado lo hicieron, como se verá en los episodios que pasamos a relatar.

Según se lee en la Historia Dinástica *Libro de la dinastía Jin*[649], en el año 345 n.e., el general Ma Ji remitió a Palacio un informe donde relataba cómo su destino oficial le había llevado hasta el monte Kunlun (es decir, donde la mitología había situado la morada de la Reina Madre de Occidente) y donde detallaba dónde se encontraba exactamente aquel conocido monte, agregando de su puño y letra que, sin duda, se trataba del lugar «donde el rey Mu, de la casa de Zhou, solía verse con la Reina Madre de Occidente, y donde aquél había sido tan feliz que había olvidado por completo regresar» a su hogar. Este comentario evidencia que el general conocía muy bien el mito que narraba los amoríos entre aquella diosa de la mitología y que dio pie a obras literarias tan despuntadas como *La biografía del rey Mu, de la casa de Zhou*[650]. El caso es que el general Ma Ji reflejó en su informe que el lugar que había visitado se asemejaba al descrito en el mito, pues «había allí un salón de jade y una alcoba de roca», y todo lo visto le movió a poner por escrito lo siguiente: «Aquel lugar bien parece un palacio para los dioses».

Pero lo que nos parece más interesante del relato del general Ma Ji radica en la reacción que tuvo éste ante tan legendario lugar: solicitar formalmente al emperador

que se construyera allí un templo a la que (según los mitos) había habitado aquellos parajes siglos atrás en estos términos: «Ruego, por consiguiente, que se construya un templo a la Reina Madre de Occidente donde rogarle que depare a la presente casa dinástica una felicidad siempre absoluta e infinita». La anécdota muestra que la creencia en la divinidad benefactora y omnipotente de la Reina Madre de Occidente no era exclusiva del pueblo llano, sino también de las clases dirigentes y del emperador. Sus poderes, en el siglo IV n.e., eran ciertamente universales.

En el mismo *Libro de la dinastía Jin*[651] se refiere otro episodio que culmina con un culto a nuestra divinidad femenina. En el lejano occidente de China (lejano para los chinos de entonces), cerca del lago Kokonor (actual provincia de Qinghai), en una zona que se encontraba ocupada entonces por pueblos no chinos de origen tibetano y mongol, un mando militar allá destacado se encontró con un templo consagrado a la Reina Madre de Occidente y «en su interior, un diagrama de los dioses en piedra negra». Acto seguido, el militar «ordenó a un oficial que escribiera un *fu* [tipo de composición poética] al templo». El poema quedó inscrito en una lápida que fue colocada a la entrada del templo y el militar «hizo en él las mismas ofrendas que había hecho al monte Jin, y regresó» a su campamento base. Poco después de aquel hallazgo y de aquella ofrenda a la Reina Madre de Occidente, dicho mando militar remitió un informe en el que describió con no poco detalle las devastadoras consecuencias que había tenido una «sequía

de fuego» que estaba agostando los sembrados y la vegetación, perjudicando seriamente los sembradíos. Terminaba el informe implorando a la Reina Madre de Occidente para que intercediera ante el Cielo y rogándole que limitara sus castigos a aquel que fuera culpable y que eximiera a todo el pueblo, pues sin duda era inocente. Al poco, comenzó a llover.

Si continuamos rastreando cultos a la Reina Madre de Occidente, nos encontraremos con otro muy parecido al recién descrito, pero que sucedió siglos más tarde. Está historiado en el *Libro de la dinastía Sui*[652]. En esta ocasión, un general que se llamaba Xiang partió a la cabeza de una expedición punitiva contra un determinado pueblo rebelde al emperador. Llegó a la capital sublevada, la sitió y la puso entera en llamas. «Y entonces vio el general Xiang cómo las gentes del pueblo llano eran presa del pánico. Vio también que en aquella ciudad había un templo a la Reina Madre de Occidente, de suerte que, desde las murallas en que se encontraba, mirando fijamente dicho templo, rindió el culto y, con los ojos llorosos, gritando, le imploró así: «¡Ninguna culpa tiene el pueblo para que sea devorado por el fuego de este modo! ¡Diosa, tú que tienes poderes, envía lluvia! ¡Yo te lo suplico!». No había hecho más que terminar esas frases cuando se acumularon nubes justo encima del templo, rompió a llover y el fuego se extinguió»[653].

En esta ocasión, la Reina Madre de Occidente fue implorada por un representante del Estado en calidad de divinidad capaz de controlar los fenómenos naturales para salvar a un pueblo inocente de la muerte segura. El libro

en el que se encuentra esta noticia, ortodoxo e histórico, deja ver que la súplica fue oída y la invocación probablemente bien hecha, ya que la reacción de la divinidad fue positiva y salvadora: la Madre salvó a los inocentes de las llamas enviando una lluvia que apagó el fuego.

Durante la siguiente dinastía, la Tang, se multiplicaron las referencias a nuestra diosa, y a las históricas y artísticas hay que sumar las arqueológicas, las filosóficas y las poéticas. La diosa afianzó su posición como tal tanto en el panteón taoísta como en el no taoísta, y su presencia en los templos no desapareció hasta bien entrado el siglo XX. Así lo consignaron, por ejemplo, el noble manchú Tun Li-ch'en hacia 1901 y el sinólogo francés Edouard Chavannes en 1909. Cuando éste visitó el monte Tai, fue testigo de cómo se lanzaban placas de metal en el Estanque Turquesa de la Reina Madre de Occidente que se encontraba en las faldas de dicho monte, del mismo modo en que habían sido lanzadas en cultos consagrados a la diosa durante la dinastía Tang[654]. En cuanto al noble Tun Li-ch'en (1855-1911), conviene recordar que dejó escrito un hermoso librito titulado *Las celebraciones anuales en Pekín*[655], en el que recogió cuáles eran, cómo, cuándo y dónde se celebraban, mes a mes y día a día, las fiestas, los cultos y las ceremonias de Pekín durante los últimos años de la última dinastía. Gracias a esta obra sabemos que había una imagen de la Reina Madre de Occidente en el Templo de la Gran Paz, exactamente en el Salón de los Melocotoneros Entreverados, sin duda como recuerdo de la leyenda en la que se narraba que existían unos melocotoneros que solamente daban frutos cada

eternidad y que estaban custodiados por nuestra diosa. Durante los tres primeros días del tercer mes según el calendario lunar chino, la gente visitaba la imagen de la Reina Madre de Occidente aprovechando que eran tres días de puertas abiertas. Derk Bodde apuntó que las fiestas y las ceremonias de que nos habla Tun Li-ch'en tenían un alcance que superaba con mucho las murallas de la capital china, que no se celebraban solamente en Pekín sino también en otras muchas localidades de la China de aquellos años[656].

Anecdóticamente, cabe añadir que E. T. C. Werner dio noticia en su *Diccionario* de la existencia de una tradición popular consistente en regalar figuritas de la Reina Madre de Occidente a las mujeres en su quincuagésimo cumpleaños; cuenta también que las mujeres que recibían tal regalo hacían ofrendas en invierno a las figuritas de la Reina Madre de Occidente y le suplicaban, haciendo postraciones, longevidad. «También se les hacía ofrendas», concluye E. T. C. Werner, «en tiempos de sequía». Por desgracia, no sabemos con exactitud cuándo existía esta tradición, pues el autor no especificó cuándo estaban vivos estos cultos que anotó.

人天土水火白青東西

22
Los cultos a Yi el Arquero

La figura de Yi el Arquero sobrevivió al Yi el Arquero de los mitos en, al menos, dos esferas de la civilización china: la ritual y la literaria. Poca información se tiene con respecto a los ritos que se le dedicaron en la China antigua. Se sabe que, cuando murió, en agradecimiento a «haber erradicado todos los males del mundo, pasó a ser Zongbu»[657], es decir, pasó a ser considerado una divinidad llamada Zongbu.

Las líneas recién traducidas, y las que las acompañan, se encuentran en el compendio filosófico de la dinastía Han anterior *Libro del maestro Huainan* y tratan, todas juntas, de explicar que los rituales y las ofrendas se hacían en la Antigüedad a aquellas pocas figuras que hubieran llevado a cabo grandes obras en beneficio de la humanidad, como habían hecho, por ejemplo, Yi el Arquero o el Emperador del Fuego: «por ello», concluye el texto, «se instauraron los cultos dedicados a ellos». Es decir, que Yi el Arquero, al morir, se convirtió en la divinidad Zongbu,

receptora de cultos, por haber salvado a la humanidad, por haber logrado la hazaña mitológica de haber «erradicado todos los males del mundo» (pp. 223-228).

Según algunos anotadores chinos de la época, Zongbu fue considerado un dios que podía controlar las aguas y las sequías[658]. Gao You, el escoliador y erudito de la dinastía Han posterior, constató que, de hecho, en sus tiempos se hacían ofrendas a Yi el Arquero bajo la forma divinizada de Zongbu[659]. Es importante subrayar que la atribución a dicha divinidad del poder del control sobre las aguas y las sequías está en consonancia con los poderes que había demostrado poseer la figura mitológica de Yi el Arquero, que, recordémoslo, fue quien salvó al mundo de una sequía universal y quien libró al hombre de perecer bajo las garras de una ingente cantidad de nocivos espíritus y seres[660].

Otra faceta ritual de Yi el Arquero está relacionada con los ritos de roturación a juicio del sinólogo Henri Maspéro, quien consideró que la ceremonia de la Cacería de Invierno, que recibía el nombre de 狩 y se celebraba en el siglo VIII n.e., incluía determinadas actividades que estaban directamente asociadas con Yi el Arquero, pues se trataba de actividades que éste había llevado a cabo, según contaban los mitos. La ceremonia en cuestión «se hacía quemando la maleza, probablemente porque originariamente acompañaba al incendio de la roturación»[661], y la relación existente entre dicha actividad ceremonial agrícola de quema y roturación y nuestra figura estaba, para dicho sinólogo, muy clara: puesto que Yi el Arquero fue quien, por orden del emperador Shun,

«quemó valles y montañas, y las aves y las bestias huyeron para salvarse»[662], es decir, quien enseñó así a los hombres a cazar y alimentarse de carne, también fue quien transmitió al hombre el arte de la caza por medio de la quema, de un lado, y el que mostró al género humano cómo «el bosque sólo servía para ser incendiado con vistas a la roturación»[663]. En el rito de la Cacería de Invierno, por lo tanto, existirían huellas de la figura de Yi el Arquero para dicho sinólogo francés.

Las huellas de nuestra figura mitológica son más evidentes e indiscutibles en las letras chinas. Algunos mitos cuentan que Yi el Arquero murió asesinado a estacazos por unas gentes del pueblo que estaban hartas de soportar su pésimo y agriado carácter. Las estacas estaban hechas con madera de melocotonero. Tan decadente final no fue óbice para que el muerto recibiera culto póstumo en calidad de dios y como agradecimiento por sus primeras y beneficiosas obras a favor de la humanidad. Yi el Arquero, a pesar de haber muerto asesinado, nunca dejaría de ser el que había librado al mundo de ser quemado por los diez soles que habían salido simultáneamente sobre el firmamento (pp. 222 y siguientes); siguió siendo el que había dado muerte a diversos seres asesinos y agresivos contra la indefensa humanidad (pp. 224-228). En suma, siguió siendo el gran defensor de la humanidad, el victorioso aniquilador de lo que perjudicaba al hombre, el eliminador de todo lo inicuo y maligno, de todo ser malvado, a pesar del final que le tocó vivir.

Ahora bien, si Yi el Arquero estaba dotado de poderes sobrehumanos, ¿cómo pudo morir a manos de un pue-

blo simplemente armado con estacas? La respuesta está en que las estacas estaban hechas de madera de melocotonero. La madera de melocotonero demostró tener poderes superiores a los de Yi el Arquero, pues acabó con éste, y, en consecuencia, comenzó a ser vista como poderosa contra lo poderoso. Tal vez convenga recordar ahora un par de detalles de la ceremonia de la Gran Expulsión que veremos más adelante (pp. 451-459) para comprender mejor el empleo y la significación de la madera de melocotonero.

Si comparamos las funciones y los poderes que se atribuían a Yi el Arquero con los que se concedían al Gran Expulsor de la citada ceremonia, notaremos que son muy similares: ambos eliminaban lo maligno. Recordemos también que las estacas que llevaban algunos de los participantes más activos en la ceremonia estaban armados con estacas de madera de melocotonero; las cuales estacas recibían el nombre de 終葵 (*zhongkui*) y, como expone y argumenta Jacques Pimpaneau[664], también eran usadas por las gentes del pueblo —no sólo los Maestros del Culto de la corte— en la Gran Expulsión. Dichas estacas llamadas *zhongkui* se hacían de madera de melocotonero precisamente porque se atribuía a esa madera los mismos poderes que a Yi el Arquero: los de eliminar todo lo nocivo y perjudicial. El ritual de la Gran Expulsión, como Yi el Arquero, quería eliminar todo espíritu nocivo, así que sus oficiantes se pertrechaban de las armas más efectivas para eliminar a los malos espíritus: las estacas *zhongkui*, especialmente eficaces para cumplir esos objetivos, como especialmente eficaz para cumplir

semejantes objetivos había sido Yi el Arquero según los mitos.

Centrémonos más en estas estacas. Su nombre comenzó a utilizarse con anterioridad al siglo VIII n.e. para dar nombre a niños, como nombre propio, sin duda para que el nombre ahuyentara del niño todo lo malo del mismo modo que la estaca ahuyentaba todos los malos espíritus de Palacio. Ambos nombres, el *zhongkui* estaca y el *Zhong Kui* nombre propio, se pronunciaban igual, pero se escribían con grafías diferentes. No se sabe cuándo comenzó y se propagó este paso de sustantivo común a nombre propio, pero sí que en el año 706 el proceso ya había culminado y que por el término Zhong Kui se entendía el nombre propio de una divinidad cuyos poderes no eran otros que los del objeto del que tomaba su nombre: expulsar a los espíritus nocivos y proteger al hombre de los espíritus perniciosos[665].

Pero el nacimiento del verdadero mito de esta divinidad llamada Zhong Kui, heredero directo y transfiguración de Yi el Arquero, no ha hecho más que dar sus primeros pasos. Para comprender cabalmente su desarrollo y la aparición de este personaje en obras literarias posteriores, como, por ejemplo, en novelas, en obras teatrales, piezas para marionetas y danzas rituales, debemos revelar antes, sin falta, lo que soñó el emperador Minghuang de la dinastía Tang una noche en que se encontraba postrado por culpa de la malaria que lo aquejaba, algún año de su reinado (713-742).

Soñó el emperador con un espíritu pequeño que, vistiendo calzón verde y calzando una sola sandalia, salía hu-

yendo de Palacio con varios objetos robados: una bolsita bordada (la reconoció: era de su concubina Yang Guifei) y una flauta de jade de su propiedad. En el sueño, había alguien que perseguía denodadamente al espíritu, que, a su vez, huía de su perseguidor. El perseguidor era un varón que vestía un uniforme de dignatario que dejaba un hombro al descubierto y que calzaba botas de oficial. Cuando el perseguidor consiguió dar alcance al espíritu ladrón, no dudó qué hacer: primero le sacó los ojos, luego lo devoró entero. El emperador preguntó al perseguidor quién era y éste le dio su nombre: se llamaba Zhong Kui; éste agregó unas pinceladas sobre su propia biografía. Así es cómo el emperador que soñaba supo que aquel hombre del sueño había sido un suicida, un suicida que se había quitado la vida por haber suspendido los exámenes imperiales militares y que, a cambio, se había prometido servir al mismo emperador que lo estaba soñando en aquel instante eliminando todo mal espíritu que se acercara o acechara a éste. El Hijo del Cielo se despertó. El sueño se fue. La malaria también. Estaba curado[666].

Si tenemos en cuenta que se consideraba en la China de entonces que detrás de la malaria (y de otras muchas enfermedades y epidemias) estaban los espíritus de la malaria, la curación del emperador no tenía para la mentalidad de la época nada de ficticio; antes bien, era una curación lógica: eliminado (devorado) el espíritu que causaba la enfermedad, la enfermedad también desaparecía.

El cuento prosigue relatando que el emperador deseó tener una imagen de aquel suicida que le era tan fiel y que podía vencer a los espíritus nocivos, de aquel cazador

de malos espíritus, y que encargó a Wu Daozi, su pintor, que se la pintara. Los trazos del pintor imperial dibujaron un rostro idéntico al que había soñado el Hijo del Cielo. El retrato fue colgado en Palacio para ahuyentar a los espíritus malignos. No había pasado mucho tiempo de aquello cuando ya era costumbre entre las gentes hacer otro tanto en sus hogares, para así estar protegidos.

A raíz de todo esto, en la pintura china apareció un nuevo tema: Zhong Kui y los espíritus vencidos, que sería (y aún es) retratado de diverso modo desde el lejano período de Cinco Dinastías: sobre un animal cuadrúpedo espada en mano y ahuyentando a los malos espíritus (ilustración 22-1), con vestiduras de funcionario (ilustración 22-2), o con un temible y feroz aspecto ante unos espíritus aterrorizados y sojuzgados (ilustración 22-3).

Ilustración 22-1. Zhong Kui ahuyentando a los espíritus a caballo. Dinastía Qing.

Dado que no es nuestra intención presentar una evolución detallada de Zhong Kui, sino simplemente mencionar algunas de las huellas que dejó en terrenos que se hallan más allá o más acá del mitológico, conviene que nos limitemos a añadir que Zhong Kui

Ilustración 22-2. Zhong Kui representado frontalmente, con sus botas de alto funcionario y su aspecto terrorífico. Grabado contemporáneo en color, de Zhuxian Anhui.

Ilustración 22-3. Zhong Kui en un grabado de la dinastía Qing, con los espíritus postrados ante él en señal de sumisión.

reapareció, al menos, en las siguientes esferas de las artes chinas. En la novela figura, a partir de la dinastía Ming, en varias obras como personaje principal: *La biografía de Zhong Kui*, de finales de la dinastía Yuan o principios de la Ming; *Biografía de Zhong Kui, el aniquilador de los malos espíritus* (钟馗斩鬼传)[667], de Liu Zhang (dinastía Qing), y *Cómo Zhong Kui sometió a los malos espíritus* (钟馗平鬼传), datada en 1785[668]. Ambas novelitas, de una lectura deliciosa no exenta de buenas dosis de crítica social y de sentido del humor, arrancan describiendo cómo Zhong Kui se suicidó al ver que, aunque era el único candidato a los exámenes imperiales que había aprobado, se le denegaba su plaza por el feo aspecto de su rostro. Cometido el suicidio en presencia del em-

perador, el espíritu de Zhong Kui, en lugar de dispersarse, se mantuvo unido, persistiendo su personalidad, y descendió a los infiernos budistas, señorío del rey Yama, ante el cual se presentó y se ofreció para eliminar a los malos espíritus y obtuvo la inesperada respuesta por parte de dicho señor de las prisiones subterráneas de que en el infierno no necesitaba sus servicios, pues no había tantos malos espíritus como en el mundo de los hombres, de suerte que era a la vida real donde debía regresar para llevar a cabo su particular caballería andante. Y así sucedió. Las obras que acabamos de citar, a partir de aquí, cuentan diversos episodios del personaje en su empeño por librar a los seres humanos de un buen número de inicuos espíritus con aspecto de dignos seres humanos.

En la esfera ritual, Zhong Kui estaba presente en un ritual de expulsión de los malos espíritus de Palacio. Y, en fin, en la esfera artística, Zhong Kui dio lugar a una danza que llevaba su nombre y que se realizaba con la intención de asegurarse de que los espíritus nocivos huyeran a los infiernos para no regresar a molestar más a los vivos. La misma danza se baila actualmente en los casos siguientes: cuando sobreviene alguna desgracia, como un incendio o una muerte violenta, como, por ejemplo, un accidente automovilístico; cuando se inaugura algún edificio (una casa, una vivienda, un templo o un teatro) y cuando se celebra un rito en el que se hace ofrendas a los espíritus hambrientos de los muertos, a los *preta* del budismo. Esta danza es ejecutada ya por personas de carne y hueso, ataviadas para la ceremonia, ya por marionetas. Quien desee profundizar en las transfiguraciones y

reapariciones de Zhong Kui en las artes y las letras modernas de China, encontrará muy provechosa la lectura del capítulo II de *Chine: Mythes et dieux* («China: mitos y dioses») de Jacques Pimpaneau, obra aún no traducida al castellano[669].

人天土水火白青東西

23
Los cultos a Chiyou

El primer culto a Chiyou del que tenemos constancia documental por el momento data del año 219 a.n.e. Por aquellas fechas, el primer emperador de la China unificada acababa de establecer una serie de nuevos cultos y entre ellos se hallaba uno dirigido a ocho nuevas divinidades, los Ocho Espíritus. Precisamente la tercera de estas divinidades era «el soberano de la guerra, Chiyou»[670]. El culto se realizaba ante el túmulo de esta figura de la mitología, túmulo que se situaba «intramuros en Jian, en la partida de Shouzhang, comandancia de Dongping, al Occidente del Estado de Qi»[671]. Dicho culto no se realizaba a Chiyou en tanto figura mitológica, sino en tanto dios de las armas y de la guerra. Los documentos originales nos revelan que el culto no fue esporádico, sino que formaba parte del engranaje, del calendario ritual que estaba poniendo en marcha el nuevo y riguroso primer emperador de la China unificada.

El sucesor de dicho primer emperador, que fue el segundo emperador de la dinastía Qin, cuyo corto reinado abarcó desde el año 209 hasta el 206 a.n.e., no fue el artífice, como su predecesor, sino un mero testigo lejano, de otra ofrenda hecha a Chiyou. Los hechos sucedieron en el año 209 a.n.e. Aquél había sido su primer año de reinado, que estaba precedido por una década en la que China había vivido bajo un gobierno dictatorial, opresivo y censor que se había granjeado un fuerte rechazo general.

Un hombre del pueblo llamado Liu Bang aprovechó aquella doble circunstancia, el reciente ascenso al trono del segundo emperador y la aliviadora ausencia del despótico primer emperador, para sublevarse en la comandancia de Pei. Allí, aclamado por la mayoría, se nombró a sí mismo señor de Pei en un acto de rebeldía que equivalía a una declaración de guerra contra el emperador. En consecuencia, nada más haberse sublevado, hizo «ofrendas al Emperador Amarillo y a Chiyou en la corte de Pei»[672]. En la ceremonia, el sublevado «untó los tambores y los estandartes con la sangre [de las víctimas inmoladas]; sus banderas eran todas rojas»[673].

El rebelde no eligió al azar a Chiyou en calidad de destinatario de sus ofrendas. Lo debió elegir porque Chiyou poseía determinadas facultades que serían favorables al insurgente en aquellos momentos, es decir, en calidad de la divinidad de la que esperaba el poder y la ayuda más efectivos para lograr llevar a buen puerto su arriesgada empresa a cambio de las ofrendas. Ying Shao (finales del siglo II) explicó que la elección de apelar a aquella

divinidad (y al Emperador Amarillo) en concreto guardaba una relación directa con las facultades guerreras que se atribuían a ambas: «Según se lee en *Los comentarios de Zuo*», nos dice el citado Ying Shao, «rindió culto al Emperador Amarillo y a Chiyou porque habían puesto el mundo en orden por medio de la guerra que habían librado en Banquan el primero, y por ser un maestro en las Cinco Armas el segundo»[674]. El rebelde Liu Bang deseaba que el dominio de las armas y de las artes militares que definían al dios Chiyou estuvieran de su parte y le fueran favorables en la guerra que se disponía a iniciar. Deseaba ponerle de su lado como dios de las armas.

Contamos con otra versión, igualmente histórica, de esta ofrenda. La narró Sima Qian y, en su relato[675], sucede lo siguiente: el rebelde se hace con Pei como Estado propio, rinde culto al dios del Suelo y a algunos dioses del lugar[676], hace ofrendas al Emperador Amarillo y a Chiyou de la misma forma que acabamos de ver, y se lanza a la batalla. Vence y es coronado emperador, el primero de una nueva casa dinástica, la dinastía Han, que imperará en China hasta el siglo III n.e., unos cuatro siglos en total. Liu Bang se convertiría en el emperador Gaozu el décimo mes de aquel año de su victoria. Y de ahí que, según nos relata Sima Qian, «el décimo mes del año pasó a ser el primero, y el rojo a ser el color principal [de la dinastía]»[677].

Seis años más tarde, «en el sexto año» de su mandato, es decir, en el año 201 a.n.e., el emperador Gaozu ya había puesto sus tierras en orden y «reinaba la paz en el mundo». Fue entonces cuando decidió introducir algunas

reformas en lo ritual. Decretó que se construyeran algunos centros para el culto, que se estableciera un nuevo calendario de ofrendas donde se estipulase qué ofrendas debían ser hechas en cada ceremonia determinada. Así, por ejemplo, dictaminó que se construyera una terraza ritual en la que, cada estación del año, se rendiría culto a los dioses del lugar a los que él mismo había adorado cuando, años atrás, se disponía a batallar contra el emperador de entonces, y también que se inmolaría en honor de dichos espíritus un cordero y un puerco. Da la sensación de que se trató de una expresión de agradecimiento a estas divinidades por haberle sido favorables, y también un reconocimiento oficial de ellas en calidad no de divinidades locales, sino de divinidades principales bajo la nueva dinastía. Otro tanto ocurrió con Chiyou: el emperador, en 201 a.n.e., «ordenó a los Maestros del Culto que le construyeran un altar en Chang'an»[678]. El culto a Chiyou cobró así un carácter imperial al estar favorecido por el Estado, al hacerse en la capital y al tener una serie de especialistas en ritos adscritos a su lugar de culto, a su altar, pues el emperador ordenó a la vez «que se establecieran en Chang'an los cargos oficiales correspondientes a los altares del culto, de los Maestros del Culto (太祝) y de las Oficiantes del Culto (女巫)»[679].

El nuevo ordenamiento de los ritos del emperador Gaozu llegó a estipular qué maestros del rito y qué oficiantes (hombres y mujeres) debían ocuparse de qué cultos con total precisión, y, así, se decretaba que «las Oficiantes que eran de Liang se encargarán de los cultos al Cielo, a la Tierra, a Tianshe, a Tianshui, al Patio de la

Casa y al Salón Superior; las que eran de Jin se encargarán de los cultos a los Cinco Emperadores, al Señor del Oriente, al Señor del Centro de las Nubes y al Señor de las Vidas»[680]. El fragmento prosigue asignando tareas y altares a los oficiantes de las distintas zonas del imperio que habían sido convocadas bajo la supervisión estatal, y concluye con la expresión inequívoca de que estamos ante un ordenamiento riguroso del culto oficial: «Y cada culto se hará en su día y en su estación del año»[681].

Esta estipulación de marcada exactitud permite tener la casi total seguridad de que el culto a Chiyou continuó realizándose «en su día y en su estación» al menos durante el reinado del emperador Gaozu. Y también el emperador Xuan (reinado 73-48 a.n.e.) estipuló que se hicieran ofrendas a Chiyou en Shouliang, al mismo tiempo que ordenaba que se hicieran otros cultos[682].

Las siguientes ofrendas a Chiyou de que tenemos constancia documental histórica datan de varios siglos después, más concretamente del «año decimoquinto de la era de la Paz Eterna (永平)»[683]. Estamos ya bajo el reinado del emperador Ming, quien gobernó desde 58 hasta 75 n.e., y la referencia exacta data el hecho en el año 73 n.e. La ofrenda a Chiyou fue realizada a título particular por un general, el general Yan Weiqing, del que sabemos que falleció en 99 n.e. Yan Weiqing, hijo de un alto oficial bajo el reinado del emperador Wang Mang[684], destinado al norte primero y trasladado al sur después, llegó a concitar tal adhesión popular que las gentes del campo «se unían a su ejército»[685]. Con tan engrosada tropa, el año 75 n.e. «pasó por delante de la Armería e

hizo una ofrenda a Chiyou, y fue visto por los allegados del emperador desde su torre con aquella gran cantidad de hombres, que recibió honores». La ofrenda a Chiyou se realizaba, una vez más en la historia, en un contexto y con un sentido militares.

Antes de pasar a comentar la existencia de otras ofrendas en dinastías posteriores, conviene traer a colación dos interesantes referencias de las que sólo conocemos una datación aproximada. La primera trae a escena al gran pensador confuciano de la dinastía Han, Dong Zhongshu (179-104 a.n.e.), autor de una obra filosófica que combina de una manera ciertamente original el confucianismo de su época con ideologías diferentes de la confuciana, como, por ejemplo, la teoría de las catástrofes y otras[686] en las que no podemos entrar. Lo que importa recordar ahora es que Dong Zhongshu creía en la reciprocidad entre el Cielo y el Hombre, lo que significa que creía en una unidad tan esencial entre ambos[687] que cuando el hombre (y, muy especialmente, el emperador y sus allegados) obraba correctamente, el Cielo y la Naturaleza daban muestras de contento; e, inversamente, creía en que, cuando el emperador o sus allegados no seguían el comportamiento o la política correctos, el Cielo enviaba mensajes, que generalmente venían en forma de catástrofes naturales o de hechos extraordinarios e inusuales, con los que expresaba su descontento.

Se comprenderá, por lo tanto, que en la obra principal de Dong Zhongshu existan dos capítulos dedicados a explicar qué rituales debían realizarse para conseguir mover al Cielo a que enviara lluvia cuando la sequía

asolara al mundo[688], o para lograr que dejase de llover cuando la lluvia comenzara a ser perjudicial[689], pues el hombre podía influir en los fenómenos de la naturaleza precisamente porque existía esa unidad esencial entre el Hombre y el Cielo. Y se comprenderá también que este filósofo, que en buena medida fue quien logró que el confucianismo pasara de ser una escuela de pensamiento secundaria a ser *la* escuela de pensamiento que adoptó como oficial el Estado bajo el emperador Wu (reinado 140-88 a.n.e.), posición que no abandonaría hasta 1911, dé en sus escritos instrucciones concretas sobre cómo conseguir poner a la naturaleza del lado del hombre, sobre cómo hacer que llueva cuando la sequía —señal de descontento celestial— duraba demasiado.

Dong Zhongshu estipuló qué ofrendas debía hacerse y a qué divinidades cuando acaeciera una sequía, y también estipuló el protocolo del rito. Si había sequía en primavera, debía rendirse culto a Gongyong. Si la sequía sucedía en verano, a Chiyou. Si la había en otoño, a Shaohao, y, en fin, a Xuanming si sucedía en invierno. Para organizar estos cultos basados en el sistema de pensamiento de los Cinco Elementos o Fases y para ofrecer un programa ritual de cinco divinidades, añadió que las sequías de verano podían combatirse también rindiendo culto al Señor del Mijo (Houji)[690].

El protocolo del culto a Chiyou estipulaba que se debía ofrendar «siete gallos rojos, alcohol negro, y que se le prepare carne macerada y alcohol depurado»[691]. Cuando el texto habla de «alcohol negro» se está refiriendo simplemente a un líquido de color negro, y en la China

antigua el negro era el color del agua, de modo que se trataría de una ofrenda de agua pura. En fin, también estipulaba el protocolo que el Maestro del Culto debía vestir de rojo y las ceremonias debían durar tres días completos[692].

La segunda ofrenda a Chiyou de la que no tenemos datación exacta, pero sí aproximada, aparece en una obra de la que conocemos poco. Se titula *Panorámica de egregios* (皇览) y se sabe que es obra de Wang Xiang y otros letrados del Estado de Wei, de lo que se puede deducir que fue compuesta entre el año 220 y el 265 n.e. Estaba dedicada a los túmulos de las grandes figuras de la historia de China y entre ellos se menciona el de Chiyou. El túmulo de Chiyou se encontraba en la comandancia de Dongping, al occidente del Estado de Qi, y medía «siete *zhang* de alto»[693], lo que equivalía a unos dieciséis metros[694]. Pues bien, también sabemos por este libro que «la gente del pueblo le rendía culto cada décimo mes»[695]. No indican los autores de estas observaciones, que hoy calificaríamos de etnográficas, a qué época se están refiriendo, en qué momento de la historia se hacían estas ofrendas populares al túmulo de Chiyou, pero no por esta ausencia dejaremos de señalar algo importante: el carácter popular y lo regular del culto al dios de las armas y la guerra, Chiyou.

Chiyou continuó siendo una divinidad receptora de ofrendas al menos hasta el año 1003, pero no está entre nuestros objetivos hacer un estudio ni somero ni exhaustivo de estos cultos durante tan largo tiempo. De

modo que nos limitaremos a destacar que hay constancia documental de que se hacían cultos imperiales a Chiyou durante la dinastía Liang del Sur (502-557) y durante la dinastía Song del Norte (960-1227), como esbozaremos en las líneas siguientes.

La dinastía Liang del Sur recibió tal nombre porque la casa reinante, los Liang, se estableció al sur del Río Azul mientras la zona al norte del mismo cauce era ocupada y gobernada por casas de origen no chino. La casa de Liang, de hecho, se estableció al sur porque huyó de las invasiones «bárbaras» que asolaban China, especialmente su zona norte, al término de la dinastía Jin (265-420), y en el sur trató de continuar los usos y costumbres propios de las dinastías anteriores. La China de estos momentos, por lo tanto, se hallaba desmembrada en distintos Estados independientes cuyas relaciones no siempre fueron pacíficas.

Hubo cuatro emperadores de la dinastía Liang del Sur: Wu, que reinó de 502 a 549; Jianwen, que reinó dos años, el 550 y el 551; Yuan, que apenas si estuvo a la cabeza de la dinastía otros tres, desde el 552 hasta el 554, y, finalmente, Jing, cuya duración en el trono apenas si superó la de sus predecesores (reinado 555-556). El territorio sobre el que gobernaron estos cuatro Hijos del Cielo poseía unas dimensiones fluctuantes por causa de la rotunda inestabilidad política que campeaba en todo lo que antes había sido un solo país bajo la casa de Han y ahora era un territorio fraccionado en varios Estados.

En el undécimo mes del segundo año de la era de la Extremada Pureza (太清), año 548 n.e., el Emperador

Wu de la casa de Liang «construyó una terraza ritual, hizo el "ajusticiamiento del caballo blanco" y así rindió culto a Chiyou delante del Salón Taiji»[696]. El término «ajusticiamiento del caballo blanco» se refería a un acto de signo enteramente ceremonial consistente en el sacrificio de un caballo de ese color, cuya sangre se untaba sobre los labios de alguien que, a continuación, profería un juramento.

También la dinastía Song, que reinó cuatro siglos después del episodio recién relatado, pero ya sobre un territorio unificado, fue testigo de cultos a Chiyou. El emperador Taizong (reinado 927-946 n.e.) protagonizó uno. En la Historia Dinástica de la dinastía Song quedó puntualizado cómo dicho emperador «la víspera de abandonar la capital para dirigirse al oriente del Río en expedición punitiva [...] hizo en el altar exterior 郊 una Ofrenda Menor a Chiyou y al "dentado *ma*"»[697]. Conviene aclarar que «el dentado» se refiere al estandarte rectangular de bordes dentados, con entrantes y salientes, que antecedía a cualquier convoy militar; que *ma* apuntaba a un tipo de rito militar que se celebraba cada vez que el ejército salía en campaña; y, en fin, que la Ofrenda Menor consistía en la inmolación de un cordero y de un cochinillo. Las ofrendas a Chiyou, por lo tanto, se hicieron en un contexto militar y en un momento que precedía a la guerra, es decir, en el mismo contexto en que habían sido hechas por el rebelde Liu Bang, futuro primer emperador de la dinastía Han, cuando se disponía a atacar en el año 209 a.n.e. al emperador, y en un contexto también muy similar al que arropó las ofrendas a Chiyou que hiciera el general Yan Weiqing en 73 n.e.

Pero regresemos a la dinastía Song (960-1279). Además de la ofrenda que hemos relatado, datada entre el año 927 y el 946, hay constancia histórica de que «en el undécimo mes del quinto año de la era llamada Taiping xingguo»[698] se realizó una ofrenda semejante a Chiyou. Nos encontramos a finales del año 981 n.e. y la ofrenda se hizo la víspera de una salida de campaña del ejército imperial «con destino norte». La ofrenda a Chiyou se realizó junto a otras que el emperador Taizong mandó hacer el mismo día en diferentes lugares (en altares exteriores 郊 y en terrazas ceremoniales), de suerte que también recibieron culto «el Cielo y la Tierra», «el [dios del] Suelo y el [dios del] Mijo», «los montes conocidos, las Cinco Cimas y los grandes ríos en los cuatro altares exteriores 郊». Fue en el altar exterior Norte donde se ofrendó al «Señor de las Lluvias, Chiyou y el dentado *ma*»[699]. Igual que en la ofrenda ordenada por el emperador Taizong que comentábamos unas líneas más arriba, en ésta del año 981, ordenada por el mismo emperador, se entregó a nuestra divinidad «Ofrenda Menor», es decir, un cordero y un cochinillo. No obstante, es de rigor destacar algo notablemente más revelador sobre los cultos a Chiyou.

Unas líneas debajo de las que acabamos de traducir, encontramos una prueba inequívoca de que estos cultos a Chiyou ni fueron los únicos ni se realizaron para despedir solamente a aquel contingente armado, sino que, como dice la *Historia de la dinastía Song*[700]: «Volvieron a celebrarse, de la misma manera, durante la era llamada Xianping», es decir, entre 998 y 1003. El que este empe-

rador repitiera estos años los cultos a Chiyou que había hecho su antecesor en el trono revela cómo se había mantenido no sólo el culto sino también los poderes atribuidos a Chiyou a ojos de la corte y del Estado.

No debemos terminar este pequeño esbozo sobre algunas de las irradiaciones de Chiyou sin anotar al menos que la faceta de dios de la guerra y de las armas no fue la única. Otra irradiación de Chiyou, que retuvo en buena parte la significación del personaje mitológico, adoptó un sesgo astral.

Hubo determinados cuerpos astrales que fueron bautizados en la dinastía Han con el nombre de «estandarte de Chiyou 蚩尤 棋». Más precisamente, se llamaba «estandarte de Chiyou» a aquellos astros «del tipo de los cometas y con una cola por detrás, parecidos a los estandartes»[701]. Una descripción nos aclara que eran «amarillos por la parte de arriba y blancos por la de abajo»[702], mientras que otras, más escuetas, consignan simplemente que eran «de color blanco y con una esquina que sobresalía»[703].

Lo más destacable de este cometa radica en su fuerte simbolismo y su nítido desciframiento. La aparición de un estandarte de Chiyou por los cielos auguraba calamidades[704], pero muy especialmente calamidades de tipo militar, esto es, rebeliones contra el poder central[705]. Estas rebeliones militares no eran sino incipientes levantamientos armados contra el poder imperial, de modo que el divisar un estandarte de Chiyou en el firmamento era índice «de dónde se encontraba la cabeza de alguna re-

belión»[706]. Dicho con otras palabras del tono más premonitorio: «Debajo de donde se lo divise, habrá guerra, ún gran levantamiento»[707], y, en consecuencia, la reacción del monarca no debía hacerse esperar, el envío de tropas en campaña punitiva debía efectuarse sin titubeo ninguno. «El mes octavo», leemos en el *Libro de la dinastía Han posterior*[708], «apareció hacia el Este una gran estrella, grande como el mismísimo cielo, que desapareció de allí a los treinta días». El hecho llamó la atención de la corte, se puso en marcha el procedimiento habitual en tales casos, que consistía en realizar un acto de adivinación para dilucidar el caso, «y la adivinación dio este resultado: "Se trata de un estandarte de Chiyou. Aquel monarca que lo divise deberá enviar tropas en campaña punitiva en toda dirección"». Lo más esclarecedor del caso está no tanto en el consejo que el adivino-consejero dio al emperador, sino en lo rotundo de la resolución que éste tomó. El cronista de la historia oficial de aquella dinastía agregó: «El ejército, en efecto, dio muerte a los pueblos extranjeros de las cuatro latitudes»[709].

Se ve, pues, cómo la faceta astral *también* nos muestra un Chiyou vinculado a las armas. La transferencia simbólica de los rasgos propios del personaje mitológico al astro es tan evidente como la transferencia que se hacía al Chiyou divinidad de las armas. Si Chiyou se rebeló contra el Emperador Amarillo en los tiempos míticos, el estandarte de Chiyou anunciaba rebeliones contra el emperador en los tiempos históricos. Si Chiyou había sido el primer maestro en la fabricación y uso de las armas en los tiempos sin tiempo, la divinidad de Chiyou era

apelada por los que iban a la guerra y deseaban para sí su maestría militar. Esto es, las ofrendas eran hechas a Chiyou en calidad de divinidad guerrera, de dios que dominaba las armas, pues era precisamente Chiyou quien, según los mitos[710], las había inventado y quien, según las representaciones artísticas que veremos más adelante, las dominaba con especial destreza.

Un último eco de esta faceta militar y guerrera del mito de Chiyou se encuentra en el título de un libro, hoy desaparecido, que figura en el catálogo bibliográfico del *Libro de la dinastía Han*[711]. Este catálogo agrupa las obras por apartados temáticos. En uno de dichos apartados se enumeran las obras consagradas a la estrategia, o, como el propio catálogo dice, a las obras encaminadas a enseñar al estratega cómo «proteger su país con la justicia, usar las tropas de manera imprevisible, entrar en batalla sólo tras haber trazado un plan, analizar cuidadosamente el terreno [...] y obrar con inteligencia». Pues bien, entre los títulos de este apartado encontramos uno que nos interesa destacar, pues no es otro que el del nombre, a secas, de nuestro personaje; el libro se titulaba meramente *Chiyou* y constaba de dos capítulos. Su contenido, dada la catalogación que de él se hizo en su momento, sin duda se avenía a las características de su clase, es decir, que trataría de asuntos militares y de estrategia. El empleo del nombre de Chiyou a modo de título para un libro es elocuente y apunta a una identificación, por sinécdoque, de la guerra con un guerrero. La asociación de los temas militares con el nombre de Chiyou debía ser un hecho consumado y, por lo tanto, la sola

mención de dicho nombre bastaba para evocar el mundo de la guerra y la milicia en la mente del lector, la sola aparición de dicho nombre en la portada era suficiente para ilustrar al lector sobre los temas tratados en el libro.

Una tercera irradiación del personaje mitológico es la que tiene que ver con la ley. Algunas huellas de este rasgo (la ley, impartir justicia) de Chiyou pueden encontrarse en la fascinante obra *Historia de los Tres Reinos*[712]. En ella encontramos ecos explícitos del mito de Chiyou o, más concretamente, del castigo mítico que el Emperador Amarillo aplicó a Chiyou (recuérdese que éste fue ajusticiado por sedicioso)[713]. Pues bien, en la obra que acabamos de citar se lee un caso en el que se aplicó a alguien la misma pena capital por sedición. Lo curioso es que el personaje que manda aplicarla justifica y fundamenta su orden con el precedente mitológico del ajusticiamiento de Chiyou por orden del Emperador Amarillo. El mito es empleado aquí a modo de precedente, de apelación a la autoridad del Emperador Amarillo en un proceso argumentativo que procura convencer de que la imposición de aquella pena capital era aceptable, dado que el Emperador Amarillo también se la había impuesto a Chiyou siglos ha.

La importancia de Chiyou no se circunscribió, durante la dinastía Han al menos, a lo mitológico y a lo ritual, sino que sobrepasó los límites de esos terrenos para adentrarse en los del arte, que, por lo demás, era una esfera de la cultura que se encontraba estrecha-

mente ligada, por sus funciones, al fenómeno religioso y ritual.

En primer lugar, la figura de Chiyou fue utilizada en determinadas hebillas de bronce. En ellas está representado del mismo modo en que aparece en los bajorrelieves funerarios que veremos más adelante, esto es, con un cuerpo de animal cubierto de pelo y cinco armas que sostiene con sus cuatro extremidades y una quinta (un arco) que le sale de la testa. Estas hermosas hebillas pueden verse, según los datos que nos proporciona el profesor Chêng Tê-k'un, en diversos museos europeos como el Hallwyl Museum y la Colección Kempe de Estocolmo, el Museo de Artes Decorativas de Copenhague, el Museo Británico de Londres y la Colección Mu-fei de Cambridge[714].

En segundo lugar, la figura de Chiyou aparece representada en diversos bajorrelieves. En uno de los complejos funerarios de la dinastía Han mejor estudiados hasta la fecha, el conocido por el nombre de Panteón de Wu Liang, que es una parte integrante del gran panteón familiar de los Wu en el que reposan varias generaciones de dicha familia, se ha conservado una gran cantidad de bajorrelieves en notable buen estado y cuya riqueza informativa acerca de numerosos aspectos de la civilización china bajo reinado de la casa de Han (por ejemplo, conceptos filosóficos sobre el más allá, la historia, la organización social o la moral) ha sido en parte descifrada. Uno de los bajorrelieves (la losa llamada «*Rear Stone Three*», ilustración 23-1) consta de cuatro franjas horizontales donde se representaron distintas figuras humanas, animales e híbridas. La se-

gunda de estas franjas, contando desde abajo, está repleta de una serie de figuras de perfil que se dirigen hacia la derecha del observador, precisamente hacia donde se sitúa el personaje que es sin duda el principal de entre todos los de esa franja. Su importancia dentro del contexto de esas otras figuras viene resaltada y definida, por una parte, por ser la figura hacia la que miran y se dirigen todas las demás, y, por otra, por ser la única que está representada frontalmente, mirando de cara al posible contemplador (ilustración 23-1).

Esta figura principal (ilustración 23-2) posee un cuerpo de animal cubierto de pelo y unas patas traseras que recuer-

Ilustración 23-1. Calco en papel de un bajorrelieve de la dinastía Han posterior perteneciente al panteón de Wu Kaiming.

Ilustración 23-2. Detalle de la figura de Chiyou según aparece en la estela de la ilustración 23-1. Puede percibirse el arco que le sale de la cabeza, así como las otras cuatro armas que sujeta con pies y manos. Igualmente, destacan su cuerpo peludo y sus patas de oso.

dan a las de cualquier cuadrúpedo, pero no está a cuatro patas sino erguido cual persona sobre las dos traseras. No tiene manos, sino garras, y con ellas está empuñando cuatro armas. La cabeza, que es notablemente más ancha por arriba que por abajo, presenta dos orejas de animal, dos ojos situados casi donde el hombre tiene las orejas, una boca semiabierta, un hocico y una coronilla de la que le sale un arma. Se halla como queriendo caminar o bailar, y los brazos-patas superiores están separados del cuerpo. Cada extremidad se le prolonga en un arma: de la coronilla le nace un arco que apunta al cielo, de la derecha delantera una daga, de la izquierda delantera un cuchillo, de la derecha trasera una lanza y, en fin, un escudo de la izquierda trasera. En total, cinco armas bien y simultáneamente blandidas. Tras algunas identificaciones fallidas de esta figura, Liu Mingshu sostuvo en 1942 que era Chiyou, el dios de la guerra en tiempos de la dinastía Han, el «señor de las armas» al que el rebelde Liu Bang hacía ofrendas en el año 209 a.n.e[715] (ilustración 23-2).

Otra representación de Chiyou semejante a la que acabamos de comentar, según la identificación hecha pór Sun Tso-yün[716], es la encontrada en una tumba en Yinan, sita en la parte sur de la provincia actual de Shandong y cuya construcción data del año 193 n.e., es decir, de finales de la dinastía Han posterior. En este caso, como en el anterior, Chiyou está representado frontalmente, con idénticas armas en idénticas extremidades, y con semejante cuerpo, pero con algunas diferencias. Chiyou ocupa todo el espacio central destinado a ser esculpido en piedra o tallado en madera, y lo comparte solamente con dos figuras más, que se sitúan la una encima y la otra debajo de él. Tiene el cuerpo cubierto de pelo, pero también por una armadura. Posa firmemente ambos pies sobre la tierra y mantiene las piernas abiertas dando una sensación de gran estabilidad; entre ambas patas, se ve un escudo apoyado o clavado en el suelo que está en posición vertical. El hocico aparece más perfilado y los ojos, más centrados en la testa, y mantiene las fauces (que son, sin duda, lo más llama-

Ilustración 23-3. Representación de Chiyou en un bajorrelieve en piedra de la dinastía Han posterior.

tivo y grande de toda la cabeza) abiertas, mostrando unos bien dibujados y enormes dientes. El arco que le sale de la coronilla está cargado con una flecha que apunta al cielo. Este bajorrelieve (ilustración 23-3) estuvo colocado en el dintel de la puerta que daba paso a la cámara principal de la tumba, lo que, sumado a su aspecto aterradoramente frontal, brutal y disuasorio, lleva a Derk Bodde a sostener, coincidiendo con lo ya defendido por Sun Tso-yün, que su función consistía precisamente en proteger dicha cámara funeraria «de toda fuerza nociva»[717].

Sin embargo, no todos los especialistas piensan así. Para algunos, la función que cumplía esta figura en bajorrelieve, así como el resto de las figuras que estaban cerca de ella, nada tenía que ver con disuadir a los espíritus malignos de entrar, sino con las artes del teatro. Más en concreto, la función de estos bajorrelieves había sido la de «reproducir algunas escenas de la «pieza teatral de Chiyou» conocida durante la dinastía Han». Para este estudioso, la función de esa figura de Chiyou sería más ornamental que espiritual o ritual.

Esta «pieza teatral de Chiyou» a la que se refiere Michael Loewe[718] era un espectáculo que se celebraba durante las dinastías Han y Jin, al menos, y que recibía el nombre en chino de 角抵戏, es decir, «el espectáculo de la lucha con las cornamentas». Dicho espectáculo se celebraba bajo patrocinio imperial y contó en ocasiones no sólo con la asistencia del emperador entre el público, sino también con la de determinados dignatarios extranjeros invitados por el propio Hijo del Cielo al evento, tal como sucedió cuando el emperador Xuan de la casa de

Han «invitó a la representación a los enviados por parte de los Xiongnu y a los dignatarios de otros estados» a modo de despedida cuanto éstos se disponían a regresar a sus territorios en el año 64 a.n.e[719].

Estas representaciones se celebraron al menos desde el año 108 a.n.e. hasta el año 142 n.e., de suerte que estamos ante una forma artística teatral, de la escena, que estuvo en boga desde la dinastía Qin hasta la Han, según apunta Michael Loewe[720].

Durante la dinastía Han anterior, el espectáculo de Chiyou tenía tan gran atractivo que imantaba a gente que vivía a más de trescientas leguas chinas a la redonda y formaba parte de un grupo de representaciones escénicas en que aparecían bailarines y en que se ejecutaban las danzas del llamado monstruo de Man-yen, así como de los peces y del dragón. Se celebraba ya en la capital imperial, ya en los cotos de recreo del emperador, y no sólo para agasajo de dignatarios extranjeros sino también como celebración del fin de su servicio como guardias imperiales a los guardias que se licenciaban, y también como mero entretenimiento palaciego, a juzgar por unos versos del gran poeta Zhang Heng (78-139) en su composición «A la capital occidental».

El espectáculo en cuestión consistía en una danza ejecutada por personas que, con máscaras de toro o búfalo cubriéndose toda la cabeza, se embestían y encornaban mutuamente al son de la música, como se ve en la ilustración 5-4, p. 192. Para Michael Loewe, dicho espectáculo podría haber sido una representación, una puesta en escena de la batalla primigenia, original y mitológica

que libraron el Emperador Amarillo y Chiyou. De hecho, así puede leerse en la obra *Registros históricos de las maravillas del pasado* (siglo VI n.e.), en cuyo capítulo primero, tras haberse descrito detalladamente cómo sucedió la batalla entre ambas figuras mitológicas y cómo recibió muerte Chiyou[721], se agregan unas reveladoras notas etnográficas en torno a las creencias que sobre éste profesaba el pueblo llano: «Se decía que tenía el cuerpo de persona y pezuñas de buey, cuatro ojos y seis manos».

Esta descripción del personaje viene seguida de un inciso que nos aclara: «Durante las dinastías Qin y Han, se decía que el vello sobre sus orejas era semejante a espadas y alabardas, y que tenía cuernos en la testa, con los que embistió contra la gente cuando luchó contra Xuanyuan [el Emperador Amarillo], y así impedía el avance de los enemigos». Inmediatamente después, el texto comenta cómo celebraba la gente del pueblo llano la «pieza teatral de Chiyou», es decir, la representación simbólica y artística de la batalla recién descrita: «Y hoy día, en la provincia de Yi, hay una danza llamada "la representación de Chiyou", en la que las gentes del pueblo, de dos en dos o de tres en tres, con cuernos de búfalo en la cabeza, hacen que se embisten».

No sería improbable, pues, que el mito de la batalla de Chiyou contra el Emperador Amarillo se hubiera proyectado hacia el futuro, hubiera perdurado, transfigurado, en las artes de la escena de la manera recién descritas, revivido a veces por orden imperial y a veces por decisión popular, entre la dinastía Qin y la Tang.

Ilustración 23-4. Dibujo calcado de un bajorrelieve de la dinastía Han posterior que representa a un Expulsor de lo Nocivo de una manera que coincide enormemente con la de representar a Chiyou en la ilustración 23-3.

Regresemos a las efigies de Chiyou en bajorrelieve de que hablábamos antes. La representación de Chiyou con cinco armas y «pelos que parecen espadas y alabardas» como en las ilustraciones 23-3 y 23-4, su colocación a la entrada de la cámara funeraria principal del panteón de Yinan y, en definitiva, la idea de que la función de este Chiyou consistía en proteger de toda mala influencia al espíritu del difunto y en disuadir a cualquier espíritu nocivo o dañino de entrar, ha dado pie al sinólogo Sun Tso-yün a identificar a Chiyou con una figura clave en determinado ritual, figura cuya función no era otra que la de ahuyentar todo mal espíritu y todo pernicioso influjo en determinados lugares que pasamos a comentar: la del Expulsor de lo Nocivo, maestro de ceremonias del ceremonial estatal llamado La Gran Expulsión de lo Nocivo (*da nuo*).

La Gran Expulsión, que contaba con el patrocinio del Estado, es un rito de notable antigüedad, pues aparece mencionada en las *Analectas* de Confucio[722] y en el *Libro del maestro Han Fei* (compuesto hacia el 233 a.n.e.[723]). Estas menciones escritas atestiguan su existencia temprana, mas no si esta ceremonia tan antigua era exactamente la misma, si se celebraba de igual modo y tenía el mismo sentido que la ceremonia que recibía el

mismo nombre bajo la dinastía Han, de la que sí contamos con detalladas descripciones de la época. Antes de pasar a presentar, traducidas, las más detalladas de entre estas descripciones, conviene anticipar que la relación de este ceremonial y el personaje mitológico que nos ocupa se encuentra en la semejanza de funciones que desempeñaba y en los poderes que se atribuían a la figura principal, auténtico maestro de ceremonias del ceremonial de La Gran Expulsión, y los poderes que se atribuían a Chiyou. Para Sun Tso-yün, uno y otro eran el mismo. El oficiante principal de La Gran Expulsión sería una proyección transfigurada de Chiyou, una figura simbólica que conservaba varios de los poderes propios de Chiyou, una aparición ceremonial y ritual de Chiyou.

La siguiente descripción del ceremonial, que se realizaba bajo patronazgo del Estado en la capital del imperio, comienza aclarando que La Gran Expulsión se celebraba «en vísperas del *La*» (es decir, la víspera de la gran fiesta de Año Nuevo), y que recibía también el nombre de La Expulsión de las Plagas. Constituía un método cuya finalidad era la eliminación de la faz de la tierra de todo lo nocivo para el hombre, de modo que éste entrara en el Año Nuevo libre de malas influencias, o, para decirlo con palabras del filósofo del siglo I n.e. Wang Chong, «para expulsar a los espíritus de las plagas cuando, al término del año, se han terminado todas las tareas, y así poder deshacerse del pasado, acoger el porvenir y atraer la buena fortuna»[724]. Debe recordarse que la existencia de las calamidades de cierta índole (plagas, inundaciones, muertes

inexplicables: sucesos, en general, desafortunados y nocivos) se atribuía a los espíritus, que las producían y propagaban. Por poner sólo dos ejemplos: un brote de malaria se debía, como nos vuelve a explicar Wang Chong, «al espíritu de la malaria en que se había transformado uno de los tres hijos de Zhuanxu que vivía a orillas del Río Azul»[725]. La mala fortuna de una familia se debía a «los espíritus que habitaban en aquella vivienda»[726].

La descripción que traducimos a continuación pasa luego a detallar quiénes tomaban parte activa en el rito. De entre los participantes, destacan, por un lado, el Gran Expulsor, quien iba a la cabeza de la comitiva; por otro, doce eunucos de Palacio disfrazados de animales con aspecto aterrador. Estos doce animales tenían un claro cometido: lanzarse en busca de doce tipos de espíritus y seres malvados, y aniquilarlos, a la orden del Director de la Marcha de que así hicieran. El Gran Expulsor daba esta orden de un modo notablemente detallado, pues iba llamando a cada uno de estos doce animales por su nombre propio (*Jiazuo*, *Feiwei*, *Xiongbo*, *Weisui*, etc.) y los iba lanzando contra sus objetivos claramente dichos: «¡*Jiazuo*, devora lo malo!», «¡*Weisui*, devora a los aparecidos!», y así sucesivamente. Esta división de funciones refleja una mentalidad que sabía con exactitud qué peligros podían atacar al hombre y cómo podía el hombre vencer a tal o cual peligro en concreto; es decir, una mentalidad práctica y preparada para saber cómo podía el hombre defenderse de los espíritus causantes de lo malo y sortear sus constantes acechos, cómo preservar su bienestar y cómo vivir tranquilo y libre de peligro.

Esta mentalidad no era ni propia ni nueva en la época de la dinastía Han en la que se celebraba la Gran Expulsión; ya había existido en las tres dinastías anteriores, la Qin, la Zhou y la Shang. A finales de Zhou y comienzos de Qin circulaban entre la población una serie de libros con formato de almanaque denominados «libro de días» o simplemente «almanaque» (日書) cuya utilidad consistía, precisamente, en informar a los usuarios de cómo defenderse de la legión de espíritus malignos que acechaban la tranquilidad y el buen transcurso de la vida. La utilidad era doble: ayudar al hombre a identificar qué tipo de espíritu estaría causando un mal determinado, e informar al hombre de cómo neutralizar la fuerza negativa de dicho espíritu, una vez que se hubiera identificado el espíritu que causaba el mal.

Los libros de días reflejan la mentalidad ordenada de la que hablábamos más arriba en la medida en que identificaban con claridad qué espíritu causaba el mal y cómo debía el hombre neutralizar al espíritu en cuestión. En uno de los dos almanaques encontrados en las excavaciones de Shuihu di leemos, entre otros muchos, los dos siguientes consejos: «Si alguien es atacado por un espíritu sin más razón, entonces es que se trata de un espíritu *la*. Para evitar que vuelva a hacerlo, tome un arco hecho con madera de peral y dispare unas flechas hechas con madera de palmera que lleven plumas de gallina»[727]. Otro consejo: «Si todas las personas que vivan bajo un mismo techo contraen una enfermedad sin motivo ninguno, y mueren o enferman gravemente, entonces es que es obra de un espíritu *ji*. Estará enterrado de pie y la tierra que tenga

encima permanecerá húmeda cuando haya sequía y seca aunque se le eche agua encima. Para evitar que vuelva a suceder lo mismo, desentiérrelo y tírelo»[728]. La mentalidad del hombre de aquella dinastía ya sabía qué tipos de espíritus causaban qué tipos de desgracias, y sabía también cómo librarse de esas desgracias que enviaban los espíritus. Y quien no lo sabía no tenía más que hacerse con un libro de días.

Si nos retrotraemos una dinastía más y consideramos la situación bajo la Shang (siglos XVIII-XII a.n.e.), veremos cómo también en ella la mentalidad había instaurado cierto orden en el mundo de los espíritus que enviaban los males al hombre, pues se había ideado una manera tanto de identificar al espíritu que se encontrara detrás de cualquier suceso, por medio de la comunicación por medio de huesos (pp. 22-44), como de impedir que tal suceso pernicioso continuara sucediéndose, por medio de las ofrendas; no otra mentalidad translucen frases escritas en huesos como la siguiente: «Es Zhu Ding quien está causando el dolor de ojos al rey»[729].

Tal vez comprendamos mejor ahora, tras este breve exordio, la clara identificación de los espíritus malignos contra los que el Gran Expulsor lanza a los doce eunucos disfrazados de animales terroríficos en el ceremonial de la Gran Expulsión en la dinastía Han. De hecho, la ceremonia tenía como objetivo fundamental el eliminar todos estos espíritus nocivos de la manera en que se nos describe en estas líneas:

«La víspera de la celebración del *La* [*i.e.*, Año Nuevo] se celebra la Expulsión de lo Nocivo, de la que se

dice que es una expulsión de las plagas y cuya ceremonia se desarrolla como sigue. Se forma un grupo de doscientos veinte jóvenes de edades que oscilen de los diez a los veinte años, elegidos entre los eunucos del palacio imperial, tocados de sombreros rojos y cubiertos con túnicas negras, con enormes tambores en las manos. El Gran Expulsor (方相士), cubierto con una piel de oso con cuatro ojos de metal dorado, vistiendo de negro en la parte de arriba y de rojo en la de abajo, va blandiendo una lanza y moviendo un escudo. Detrás de él van doce eunucos de palacio tapados con pieles y con cornamentas: doce seres con aspecto animal. Entonces, el Director de la Marcha conmina a éstos a lanzarse a eliminar todos los malos espíritus que haya en el recinto de Palacio.

»Cuando el agua de la clepsidra nocturna está aún alta, se reúnen los ministros de la corte, los intendentes de Palacio, los escribanos imperiales, los oficiales de la Administración, los emisarios de Palacio, los generales Tigres y los generales del Bosque Emplumado tocados de rojo. El emperador, con su escolta, se coloca frente al Salón Principal de Palacio y el jefe de los eunucos proclama: "El grupo de jóvenes está preparado. ¡Solicito que se proceda a la expulsión de las plagas!". Acto seguido, los eunucos comienzan a cantar y todo el grupo se une a ellos, diciendo al unísono: "¡*Jiazuo*, devora lo malo!, ¡*Feiwei*, devora los tigres!, ¡*Xiongbo*, devora a los *Mei*!, ¡*Tengjian*, devora lo infausto!, ¡*Lanzhu*, devora las desgracias!, ¡*Poji*, devora los sueños!, ¡*Qiangliang* y *Zuming*, entre los dos devorad a todos los ajusticiados

que se agarran a los vivos!, ¡*Weisui*, devora a las apariciones!, ¡*Cuoduan*, devora a los gigantes!, ¡*Qiongji* y *Tenggeng*, entre los dos devorad a los *gu*! ¡Que las doce divinidades eliminen a todos [los espíritus de] lo malo y lo infausto! ¡Que les quemen los cuerpos, les partan los esqueletos, les separen la carne de los huesos, les arranquen los pulmones y las entrañas! ¡Pues si [los malos espíritus] no se van ahora mismo, serán pasto de ellas!".

»Hecho esto, el Gran Expulsor y los doce animales comienzan a moverse y a gritar por todos los rincones de Palacio, por las salas delanteras y las habitaciones traseras, hasta completar tres rondas; llevan antorchas encendidas y así expulsan a las plagas fuera [de Palacio] por la Puerta Sur, en cuyo lado exterior esperan algunos de la guardia a caballo que, recibiendo las antorchas encendidas, salen del recinto interior de Palacio; y, al salir, entregan las antorchas a los Guardas de las Cinco Puertas de Vigilancia que allá les estaban aguardando y que van a arrojarlas a las aguas del río Luo.

»Cada uno de los cien oficiales de cada Departamento [lo hace] con máscaras de animales de madera con las que puede hacer de jefes de los que toman parte en la Expulsión».

Una vez arrojadas las antorchas al Luo y expulsados de Palacio los nocivos espíritus causantes del infortunio, es decir, una vez limpio el entorno imperial de todo lo malo, «se cuelgan con cuerdas gigantes de Shenshu y de Yulu talladas en madera de melocotonero y, entonces, los oficiales con cargos paran, y los Tres Grandes del imperio, los Nueve Ministros, los Generales y los nobles de

mérito y otros miembros de la nobleza reciben sus lanzas y sus estacas de melocotonero»[730].

Así es cómo concluye esta descripción vívida y veraz del ceremonial, que podemos leer también en más Historias Dinásticas de dinastías posteriores, como en el *Libro de la dinastía Sui*[731] o en el *Libro de la nueva dinastía Tang*[732] con menos detalles que los vistos y algunas variaciones en las que no podemos entrar. No conviene dejar de aclarar, sin embargo, un aspecto de la celebración pobremente detallado en la que acabamos de ver: el de su final, relacionado con las figuritas de Shenshu y de Yulu en madera de melocotonero. En el hermoso texto poético de Zhang Heng (78-139) «A la capital oriental» se intercala una descripción lírica y breve de La Gran Expulsión, donde leemos que «para pasar al Año Nuevo, se hacían figuritas protectoras de Yulu ayudado por la divinidad de Shenshu que, de frente entre sí y sosteniendo sogas, aguzan la mirada hacia todo escondrijo y toda esquina dispuestos a cazar a cualquier espíritu que aún quede por allí». Como consecuencia de todo ello, esto es, como consecuencia del ceremonial y de la guardia permanentemente montada por estas figuras talladas en madera, «se hace la transparencia y el sosiego en todas las dependencias de la capital, y por todas partes reina la buena fortuna, y el Yin y el Yang se entrelazan con armonía y por doquier los seres vivos crecen en su momento natural»[733]. Es decir, reine la paz, el equilibrio y la armonía en el mundo.

Analizar con detalle todos los elementos de este ceremonial nos desviaría de nuestra figura central, la del

Expulsor. Se puede comprobar que sus poderes le permitían desarrollar una función protectora y aniquiladora: protectora de los hombres y aniquiladora de los malos espíritus. Si esta figura ceremonial, en efecto, es una transfiguración del personaje mitológico de Chiyou, como argumentan algunos estudiosos, es materia aún sometida a debate[734], pero sí resulta evidente que existen una serie de fuertes similitudes entre ambos.

人天土水火白青東西

24
Los cultos al Agricultor Prodigioso, Shennong

La figura del Agricultor Prodigioso tenía un papel protagonista en cierto culto que se celebraba durante la dinastía Han, del que, por suerte, nos han llegado varias descripciones bastante detalladas que datan de la época del culto en sí. El ritual en cuestión se denominaba «el primer surco» y su importancia queda resaltada si consideramos que se celebraba tanto en la capital del imperio como en las capitales provinciales, y que su principal oficiante era el emperador en persona. Se trataba de un rito agrícola.

No tenemos constancia de que todos los emperadores de la dinastía Han lo hayan celebrado, pero sí de que un buen número de ellos lo hizo, a saber, en la dinastía Han anterior, el emperador Wen en los años 89 y 86 a.n.e. y el emperador Zhao en el año 81 a.n.e. Bajo la dinastía Han posterior, los emperadores Ming en los años 61, 70 y 72 n.e., Zhang en los años 85 y 86 n.e., y Xian en 194 n.e.[735]. A partir de esta fecha, el culto fue

celebrado a nivel estatal con menor frecuencia y escasa regularidad: en 268 en tiempos ya de la dinastía Jin; en 443 bajo el emperador Wen de la dinastía Song del Sur; en el año 486 bajo la dinastía Qi del Sur, y en el año 513 durante la dinastía Liang del Sur. A pesar de su intermitencia, el culto no murió; antes bien, tenemos constancia de su celebración esporádica en las distintas Historias Dinásticas desde entonces en adelante, ya bajo dinastías que gobernaron una China reunificada, desde la Sui (581-618) en adelante. En resumen, se trata de un culto que se realizó desde los albores de la dinastía Han anterior (207 a.n.e.) hasta la última dinastía, la Qing (1644-1911), y que mantuvo a lo largo de veinte siglos su sentido agrario original en mayor o menor grado, sufriendo ciertas modificaciones relacionadas con el día y el lugar de la celebración, por una parte, y con el oficiante principal, por la otra[736].

Pero regresemos a los orígenes del ritual y ofrezcamos la primera descripción completa que de él se hace en el «Tratado sobre los rituales, parte I» del *Libro de la dinastía Han posterior*[737]. Dice el texto:

«El Primer Surco se celebraba el primer mes del año. La ofrenda inicial se realizaba cuando el agua de la clepsidra diurna estaba todavía alta[738]. El oficiante mayor anunciaba entonces que se había hecho el sacrificio al Agricultor Prodigioso [Shennong] y que éste lo había aceptado.

»Luego, se abrían los surcos. Los oficiantes mayores que habían solicitado participar en la ceremonia se colocaban en sus posiciones para arar, y araban también el

Hijo del Cielo, los Tres Grandes del imperio, los Nueve Ministros, la nobleza y los cien oficiales. A continuación, el Gran Labrador echaba las simientes y las cubría. Hecho todo lo cual, el oficiante mayor anunciaba que la ceremonia había terminado».

No es ésta la única descripción de la ceremonia con que contamos. De entre las demás, transmitidas en otros libros de la época, la más completa es la de Wei Hong (*c.* 25-57 n. e.), que se encuentra en su obra *Antiguos ritos de los Han*[739]. Según Wei Hong, el sacrificio principal con que se iniciaba el rito consistía en hacer la ofrenda al Agricultor Prodigioso de un «Sacrificio Grande», es decir, un buey, un carnero y un cochino. Una vez hecha esta ofrenda, el emperador y los demás cargos máximos del Estado se dirigían a un terreno de poca superficie preparado a modo de sembradío que se tenía en Palacio y que sólo se utilizaba para este rito, y lo araban de este modo: el emperador en persona daba tres empujones al *lei*, que era la herramienta con que se araba en la época (tenía forma de pala con una abertura en el centro, como se percibe en la ilustración 3-8), los Tres Grandes del imperio daban cinco empujones cada uno al mismo *lei*, los ministros daban diez cada uno, doce cada noble y el resto de los circunstantes terminaban, entre todos, de arar el sembradío ritual, que recibía el nombre de «el campo sagrado».

La finalidad de este rito era diversa. Por una parte, en el campo sagrado se plantaba el día de la ceremonia las simientes de los cereales que servirían en el futuro de ofrendas de grano para los sacrificios y los cultos impe-

riales en que hicieran falta; de este modo se conseguía que las ofrendas estuvieran hechas con un material conseguido con la ayuda y el esfuerzo físico (simbólico) del emperador y de los grandes del Estado.

Parece que había también razones de orden ejemplarizante para que tanto el Hijo del Cielo como los nobles hicieran acto de presencia en un campo de labranza y se esforzaran así en un trabajo manual, a juzgar por las explicaciones al respecto que dejó el historiador Gan Bao (317[740]-350). Para este historiador imperial, autor de una *Crónica de la casa de Jin* oficial y anotador destacado del *Libro de las mutaciones*[741], el emperador daba aquel ejemplo por tres motivos. Gan Bao, partiendo de la base de que el emperador deseaba imitar el ejemplo de los antiguos monarcas de la más remota Antigüedad, quienes «aunque eran Hijos del Cielo, aunque lo poseían todo entre los cuatro mares, se esforzaron siempre en cultivar y cuidar los campos de labranza en persona». El historiador opina que los emperadores modelo de la Antigüedad hacían esto «porque así realizaban una ofrenda a su Templo Ancestral y, en consecuencia, daban pruebas de su amor filial»[742]. Es decir, que el emperador en tiempos de Han aprovechaba la ocasión para cumplir públicamente con los rituales dedicados a sus antepasados, pues tal cumplimiento era la expresión más palmaria de su «piedad filial» o «amor filial», un concepto que consistía —muy escuetamente expresado— en el amor y respeto a los padres por encima de todo, y que adoptó la forma ritual de las ofrendas a los antepasados familiares, ya fallecidos, en el larario.

Segundo motivo. Gan Bao sostiene que el emperador araba con sus propias manos porque así servía de ejemplo «para enseñar al pueblo llano cómo trabajar, ya que el trabajo era el sustento»[743]. Y, en fin, el tercero consistía en que, para Gan Bao, arando así el emperador, «todos sus descendientes, al saber que hacía esto, sabrían con ello lo laboriosas que son las tareas agrícolas y, en consecuencia, las atenderían debidamente»[744]. Es decir, que el emperador serviría de ejemplo para llamar la atención sobre lo esencial que era para la familia de cada cual y para el imperio desempeñar cabalmente las tareas agrícolas.

Sin rebatir la importancia y la veracidad de estos motivos que presenta Gan Bao en un tono ciertamente moralista y ortodoxo, debe también tenerse presente la posibilidad de que el motivo original estuviera en la creencia antigua de que «la tierra debía ser sembrada y puesta a fructificar a comienzo de la estación del crecimiento vegetal», como sugiere Derk Bodde[745]. Dicho de otro modo, la finalidad de la ceremonia habría sido más la de procurarse una abundante cosecha que la de dar ejemplo al pueblo. A favor de esta tesis obra que el ritual comenzaba con la ofrenda al Agricultor Prodigioso, personaje mitológico que había sido el primer héroe civilizador de la siembra, el que había enseñado al hombre el arte de sembrar, y, sobre todo, el que era precisamente esta figura y no otra la que debía aceptar la ofrenda y, así, dar su beneplácito a la ceremonia. Esto significa que el ritual sólo se realizaba *si* la divinidad daba su aprobación, *después* de que esta divinidad a la que se atribuían los máximos

poderes sobre la siembra desde los mitos hubiera mostrado estar de parte de los hombres, del emperador y de tódo el Estado por éstos representado.

Con el rito del primer surco, que se abría con una ofrenda a nuestra figura de origen mitológico, el hombre trataba de lograrse los favores necesarios de las divinidades correspondientes para obtener buena cosecha de una manera que no deja de recordarnos a cómo los reyes de la dinastía Shang esperaban para llevar a cabo tal o cual empresa hasta saber si los espíritus estarían de su parte, hasta haber obtenido la aprobación de los espíritus o, cuando menos, la expresión explícita de que no se opondrían a sus empresas. El elemento humano de la ceremonia, la participación del emperador y demás altas esferas del gobierno del imperio, sin duda añadía un fac-

Ilustración 24-1. Dinastía Qing. El emperador realiza el ritual del «primer surco», dando el primer empujón al *lei* en el sembradío ritual.

tor modélico y moral, propio del modo confuciano de gobernar con el ejemplo, añadía una dimensión social y política al acto. Estamos ante una ceremonia en la que se aunaban indisolublemente religión y política, culto y gobierno, conceptos que, por lo demás, son prácticamente inconcebibles por separado en la China antigua (ilustración 24-1).

No es de extrañar, por lo tanto, que también al Agricultor Prodigioso se rindiera otro culto más desde la dinastía Han y se le dirigieran otras ofrendas a modo de agradecimiento al final del año agrícola. El ceremonial se llamaba 蜡 (*cha*) y se celebraba hacia el mes décimo del año. Consistía en la entrega de ofrendas a varios espíritus y divinidades entre los que se hallaba el Agricultor Prodigioso y comportaba la celebración de un gran banquete con música, bailes, bebida y máscaras ceremoniales, como indica Derk Bodde[746].

En resumen, algunos de los rasgos típicos del Agricultor Prodigioso como personaje mitológico, esto es, sus poderes ligados a la agricultura o, más específicamente, a la siembra y a las cosechas, aparecen también como propios de la Divinidad de la Agricultura bajo la dinastía Han. De hecho, los cultos a la Divinidad de la Agricultura que hemos visto se apoyan en los rasgos más característicos del personaje mitológico, en sus poderes sobre la siembra y la fertilidad agrícola.

人天土水火白青東西

25
Los cultos a los cinco emperadores celestiales como grupo

TODA tentativa de exponer cuál era la situación, durante la dinastía Zhou (siglos XI-III a.n.e.), de los cultos a los Emperadores del Cielo en grupo deberá permanecer, por el momento, en el terreno de la especulación. Los datos con que contamos son insuficientes para ofrecer un panorama no ya exhaustivo, sino meramente aproximativo y general del asunto.

Entre lo poco que sabemos, cabe destacar que en dicha dinastía se llevó a cabo una reorganización, una reestructuración de cultos en general, y que tal reestructuración fue impulsada, en parte, por el duque de Zhou, un conocido personaje de la Antigüedad china que aparece en numerosas ocasiones en la obra histórica *Los comentarios de Zuo* y que serviría a Confucio de gobernante modelo. Dicha reestructuración consistió en el establecimiento de un calendario en el que se detallaba qué ofrendas debía hacerse, quién debía hacerlas y dónde. Sabemos también que recayó en el Hijo del Cielo la

responsabilidad de rendir culto a los poderes supremos, mientras que la tarea de rendir culto a los espíritus menores y locales se adscribió a personas de menor rango. De modo que lo probable es que la tarea de oficiar el culto a los Emperadores del Cielo recayera también en la persona del emperador, pues todo parece indicar que los Emperadores del Cielo eran considerados poderes supremos. Mas, por desgracia, no disponemos de documentación que nos revele cuándo y cómo se realizaban tales cultos[747].

Durante la siguiente dinastía, la Qin (221-207 a.n.e.), la situación pinta notablemente más halagüeña. En ella asistimos a cambios que transformaron el mundo chino. La dinastía Qin se fundó como consecuencia de que uno de los pequeños Estados en que estaba dividido el territorio bajo la casa de Zhou se impusiera militarmente a todos los demás para gobernarlos, unificando así el territorio bajo su mando único. A raíz de ello, el hombre que gobernaba dicho Estado de Qin pasó a ser el primer emperador de toda China bajo la dinastía Qin. En tal victoria y en tal proclamación se subsume un hecho fundamental en la historia de China: la unificación política, bajo un solo mando, de un vasto territorio que había estado segmentado en varios Estados con varios mandos y monarcas no sólo independientes *de facto,* sino también enfrentados durante varios siglos. Cuando el Estado de Qin venció a todos los demás, en el año 221 a.n.e., nació un vasto imperio unificado por el poder absoluto de un monarca.

La nueva dinastía tenía en la filosofía legista de grandes pensadores como el maestro Han Fei o el señor de

Shang el entramado ideológico sobre el que constituiría y erigiría su política. En consonancia con las teorías políticas del legismo, el primer emperador instituyó un solo gobierno y centralizó todo el territorio. El centralismo llevó a la homogeneidad: se proclamó un claro y rígido código legal notablemente igualitario, en el sentido de que sometía a todos los súbditos por igual ante la ley, y llevó también a la utilización homogénea de un solo sistema de pesos y medidas y de una sola lengua escrita. Ideológicamente, las distintas y enfrentadas corrientes de pensamiento ético y político que habían proliferado la dinastía precedente —las escuelas confuciana, taoísta, de la Naturaleza, moísta, de los Nombres— fueron silenciadas y solamente se libraron de la quema universal de libros aquellos títulos relacionados con la adivinación (técnica nada esotérica que se aplicaba regularmente en lo que hoy llamaríamos la «toma de decisiones» a nivel estatal de máxima gravedad[748]) y aquellos títulos de corte legista y estratégico-militar, como *El arte de la guerra* del maestro Sun.

Las transformaciones que se implantaron con la unificación de China afectaron también a las instituciones religiosas. En términos generales, estos cambios significaron, de nuevo, homogeneización y unidad. En primer lugar, los cultos a diversas divinidades que se había estado practicando en cada Estado de manera independiente y según sus propias costumbres y calendarios rituales, fueron unificados, adaptándose al modelo de cultos que ya existía en el Estado de Qin antes de que éste pasara a conquistar a todos los demás Estados y deviniera hege-

mónico. En segundo lugar, algunos de los ritos de cada Estado fueron moldeados según la nueva situación: a partir de entonces, fue el nuevo primer emperador quien los ofició, sustituyendo así simbólica y tácticamente al monarca del Estado en cuestión que se había estado ocupando de oficiarlos. Y, en tercer lugar, los cambios en el plano religioso institucional acarreados por la unificación entrañaron la creación de ideas y divinidades y, en consecuencia, de nuevos ritos y sacrificios, como ha sintetizado Lester James Bilsky[749] y como veremos a continuación. Las modificaciones fueron profundas.

Se modificaron los rituales llamados *jiao* 郊, que habían sido los de mayor importancia durante la dinastía Zhou, y cuyo nombre aludía a los altares sitos en los barrios exteriores de las ciudades en que se celebraban dichos rituales y ofrendas. En 253 a.n.e., el entonces Estado de Qin conquistó militarmente el Estado de Zhou, y el monarca vencedor, con la intención de proclamar al pueblo del Estado que acababa de sojuzgar quién era el nuevo monarca ante hombres y ante dioses, fue quien hizo en persona dichos rituales y subrayó así la soberanía con que asumía el poder del Estado recién conquistado[750]. Cuando, cuarenta y dos años más tarde, el Estado de Qin logró dominar al resto de los Estados y dirigir en solitario todo el imperio, el recién coronado emperador pasó a ser la única persona que podía celebrarlos. Los celebraba en cuatro altares distintos, y cada altar estaba destinado a uno de los Cuatro Emperadores que conformaban el grupo unitario de los Emperadores del Cielo. Por lo tanto, la modificación fue significativa: el

nuevo emperador pasó a ser el único hombre en el imperio con capacidad y autoridad para oficiar, en persona, en cuatro altares distintos, el culto a los Cuatro Emperadores del Cielo.

Otra modificación crucial que introdujo el primer emperador de la China unificada consistió en la promulgación de un nuevo calendario, en el que el mes que ocupaba el décimo puesto bajo la vencida dinastía Zhou pasó a ocupar el puesto primero del año, el mes con que se iniciaba el año. Tal cambio afectó profundamente al sentido de los cultos a los Emperadores Celestiales, pues éstos se celebraban en el primer mes del año por motivos estrictamente agrícolas, es decir, se celebraba en tal mes porque era el mes que marcaba el inicio de las actividades agrícolas, y, consecuentemente, las ofrendas y peticiones que se realizaban a los Cuatro Emperadores en aquel mes se relacionaban directamente con la petición de una buena cosecha. Pero estas ofrendas y rituales, al comenzar a hacerse en unas fechas que ya no coincidían con el inicio del año agrícola, perdieron su sentido original *agrario*, perdieron su relación directa con el mundo de la agricultura en torno al cual giraba toda la vida del pueblo llano y el sustento del Estado.

Para compensar este vacío de sentido causado por la reforma del calendario, y con la intención de lograr un objetivo semejante al que buscaban aquellos rituales, que no era sino el de poner a las divinidades del lado de los hombres y obtener en consecuencia una buena cosecha, el nuevo Estado estableció otros cultos anuales que se celebraron en otros altares llamados 畤 (*zhì*). En dichos

altares se hacían ofrendas a los Cuatro Emperadores y se pedía a éstos que influyeran favorablemente sobre la Naturaleza. Sabemos que estos cultos se celebraban una vez en cada estación del año, y con cuatro objetivos levemente diferentes en cada estación, aunque no por ello dejaban de tener un mismo y solo objetivo común: conseguir una buena cosecha. Así, pues, mientras que los de primavera servían para pedir que las simientes que comenzaban a plantarse dieran buenos frutos, los del invierno expresaban por medio de las ofrendas gratitud, gratitud por los bienes recibidos durante el año. Los de mitad de verano consistían en ofrendar los primeros caballos que habían nacido aquel año y los del otoño en ofrendas realizadas cuando comenzaban las heladas[751]. En todas estas celebraciones se rendía culto a los Cuatro Emperadores del Cielo, que eran: el Blanco o 白帝 *Baidi*, el Azul o 青帝 *Qingdi*, el Amarillo o 黄帝 *Huangdi* y el Rojo o 赤帝 *Chidi* (también llamado Emperador del Fuego o 炎帝 *Yandi*), figuras derivadas de los personajes mitológicos ya vistos.

Gracias al «Gran Historiador» Sima Qian[752], sabemos en qué consistían las ofrendas que se hacían a los Cuatro Emperadores. En los cultos de primavera y de verano se ofrendaban caballos rojizos, mientras que en los del otoño y el invierno se empleaban también caballos rojizos, pero con la crin negra. Cada ofrenda constaba de cuatro caballos, un carruaje completo hecho de madera y con figuritas de madera de dragones de tiro en miniatura, un carro con caballos de tiro también de madera, y varios objetos rituales que debían ser todos del mismo color

que el del Emperador al que se ofrecían: rojos si eran para el Emperador Rojo, amarillos si eran para el Emperador Amarillo, y así sucesivamente.

La ejecución de estos cultos corría a cargo de Maestros del Culto o 太祝, en la ciudad de Yong, y estaba pautada según un calendario prefijado e invariable. Por lo tanto, eran de carácter estatal. Es necesario recalcar que también se celebraban cultos a los mismos Emperadores, al margen del auspicio gubernamental que, por lo tanto, «eran celebrados por los hombres del pueblo a título individual, sin seguir las normas del ritual dirigido por los Maestros de Culto»[753]. De todo ello se deduce que la creencia en los poderes de los Cuatro Emperadores del Cielo y los cultos subsiguientes que estaban consagrados a éstos era universal, en el sentido de que se daba tanto en los estamentos oficiales como extraoficiales, brotaba tanto en la Administración imperial como entre las gentes del pueblo llano.

Los Cuatro Emperadores, ya se ha visto, eran cuatro piezas dentro de una vasta serie de correlaciones en base cuatro en las que existían otras piezas como los cuatro puntos cardinales, los cuatro astros o los cuatro mares. Según James Lester Bilsky[754], entre los nuevos cultos introducidos por la dinastía Qin en la nueva capital del imperio (donde, por cierto, se erigieron más de cien templos para darse mayor categoría ritual y para equiparar ésta a su categoría política), se contaban los cultos a los cuatro mares y a los cuatro planetas, que estaban asociados a los cultos a los Cuatro Emperadores precisamente en virtud de la serie de correlaciones

recién mencionada. Esto significa que el culto a Júpiter, por ejemplo, que era el astro del oriente, estaba asociado al Emperador del Oriente, el Emperador Azul. Igualmente, el culto a Venus, astro del occidente, estaba ligado al Emperador de dicho punto cardinal, que era el Emperador Blanco. Y así sucesivamente: el culto a Marte, astro del sur, estaba adherido al culto del Emperador Rojo, y, en fin, el culto a Saturno, que era el astro del norte, se realizaba conjuntamente con el culto al Emperador del norte, que era el Emperador Amarillo. Esta estructura de rituales y de asociaciones existía tal cual en el Estado de Qin antes de la unificación de China y sirvió de base para estructurar durante la corta dinastía Qin un complejo y activo programa de culto a las cuatro divinidades, los Emperadores del Cielo, cuyos orígenes son cuatro figuras mitológicas. Para terminar, debemos recordar que el culto a estos Cuatro Emperadores era «el de mayor importancia que llevaba a cabo el Gobierno central»[755].

La caída de la dinastía Qin en el año 206 a.n.e. y la fundación de la siguiente dinastía, una de las de mayor duración en el poder de toda la historia de China, la dinastía Han, trajo consigo algunos cambios de orden ritual y religioso en el Estado, aunque el nuevo emperador de la recién instaurada dinastía «tomó medidas para mantener cierta continuidad»[756]. Y, así, entre renovación y estabilidad, el emperador Gaozu, primero de la dinastía Han, continuó realizando el culto a los Cuatro Emperadores que se había celebrado en la dinastía precedente, pero introdujo ciertos cambios no exentos de

trascendencia, que pueden leerse detalladamente en distintos lugares de la obra de Sima Qian[757] y que pasamos a examinar.

La escena clave en la que el emperador decidió que convenía cambiar el culto a los Emperadores del Cielo y el motivo que le movió a obrar de ese modo quedó descrita en *Historia general* del siguiente modo:

«En el año segundo de su mandato, [el emperador] preguntó:

»—¿A qué Emperadores en lo Alto se rendía culto durante la dinastía Qin?

»La contestación que obtuvo fue:

»—A Cuatro Emperadores. Había templos a tal efecto a los Emperadores Blanco, Azul, Amarillo y Rojo.

»El emperador Gaozu replicó:

»—¿Por qué sólo a los Cuatro Emperadores? ¿No había Cinco en el Cielo? ¿Cómo es que sólo quedan cuatro?

»Y, viendo que nadie sabía aclararle las dudas que tenía, continuó diciendo:

»—Ya comprendo. En mí ha recaído la tarea de restaurar al quinto.

»Y de ahí que se erigiera el templo al Emperador Negro, llamado desde entonces Altar Norte»[758].

Le habría sido menos sencillo instaurar un cambio de tal calibre en el sistema de creencias y cultos oficiales de no haberse dado una circunstancia decisiva: el nuevo emperador no estaba obligado a perpetuar las tradiciones de la dinastía a la que había vencido, se veía menos constreñido por las obligaciones de respetar el pasado que otros

emperadores que habían sucedido a sus padres o abuelos en el trono. En consecuencia, tuvo y se tomó la libertad de hacer dos conmutaciones en la estructura preexistente. Primero, introdujo una quinta figura en el antiguo sistema de cuatro figuras, y, segundo, reasignó a dos de las cinco figuras un punto cardinal nuevo. Por un lado, creó la figura del Emperador Negro, al que dio el dominio de norte, y, por otro lado, atribuyó al Emperador Amarillo el dominio del centro, punto cardinal que hubo de crear para cumplir con el esquema en base cinco. Así, desde aquella reforma, el Emperador Rojo dominó el sur, el Azul el oriente, el Blanco el occidente, el Negro el norte, y el Amarillo el centro (véase esquema p. 500). De esta guisa, el nuevo sistema constaba de *cinco* Emperadores del Cielo (no de cuatro) cuyas correlaciones eran las siguientes:

Emperador Rojo – Sur.
Emperador Azul – Oriente.
Emperador Blanco – Occidente.
Emperador Negro – Norte.
Emperador Amarillo – Centro.

Por el lado del continuismo, el emperador Gaozu ordenó mantener el culto a estos Emperadores Celestiales o Supremos, que ahora alcanzaban el número de cinco, con la misma regularidad con que se había celebrado el culto a los Emperadores Celestiales cuando eran solamente cuatro[759].

Bajo el reinado del emperador Wen, entre 179 y 157 a.n.e., el culto a los Cinco Emperadores aumentó tanto cualitativa como cuantitativamente. El aumento *en impor-*

tancia consistió en que dicho emperador en persona participó más que sus antecesores en los asuntos religiosos del Estado a partir del año 167 a.n.e., fecha en que abolió el departamento de los Maestros Privados del Culto y asumió personalmente las funciones fundamentales en los cultos principales. Y el incremento *en cantidad* consistió en que aquel mismo año, el emperador ordenó que se aumentara el número de los ritos más importantes y que, cuando se hicieran ofrendas en los cinco altares *zhi* de la ciudad de Yong, además de los objetos rituales que había sido costumbre ofrendar a los Cinco Emperadores, debía dedicárseles también las siguientes figuritas en miniatura: un carruaje y sus cuatro caballos de tiro, y debía entregárseles una mayor cantidad de jades y de sedas que la que solía entregarse; esta cantidad debía ser proporcional a la importancia de cada sacrificio[760].

El aumento de ritos que introdujo el emperador Wen tuvo una causa notablemente bien definida: la influencia que ejerció en éste un consejero, Xin Yuanping. Los hechos sucedieron así. Dicho consejero, en cierta ocasión, comunicó a su señor que se había avistado unos «aires de las divinidades» o «emanaciones divinas» (神气) en la parte norte de la ciudad de Chang'an. El consejero se las explicó argumentando que constituían una señal, un signo favorable que el Cielo le enviaba, y le sugirió que debía corresponder a tales señales construyendo «un templo a los Emperadores del Cielo»[761]. El emperador oyó esta propuesta de su consejero y, en efecto, en el año 164 a.n.e., «se construyó un templo a los Cinco Emperadores en la orilla oriental del río Wei». En el mismo

texto leemos una ilustrativa descripción de aquel templo, que dice así: «Constaba de una sola sala con cinco altares, uno para cada Emperador, y estaban separados los unos de los otros por medio de sendos biombos; cada biombo era del color de su Emperador». En este nuevo templo, «los cultos se celebraban en las mismas fechas y con las mismas ofrendas que en los cinco templos sitos en Yong»[762], lo cual los equiparaba en importancia e indicaba que formaban parte del calendario ritual estatal.

Pero el aumento en los cultos a los Cinco Emperadores Celestiales por orden del emperador Wen no terminó ahí. Tenemos constancia de otro hecho sorprendente que le llevaría a dictaminar que se erigiesen más construcciones semejantes. «En una ocasión en que el emperador Wen salía del pabellón llamado Puerta Grande», nos relata el historiador Sima Qian[763], «le pareció ver a cinco hombres de pie junto al camino, y ordenó que se construyera un altar de ofrendas a los Cinco Emperadores exactamente allí donde habían estado los hombres; y ofrendó cinco conjuntos de animales rituales». El suceso, lejos de reflejar un capricho baladí del Hijo del Cielo, revela el gran valor que tenían para él los aspectos religiosos y rituales del Estado.

La influencia del consejero Xin Yuanping sobre el emperador Wen se apagó cuando aquél fue acusado de falsificación de ciertos hechos, cuyos detalles no vienen al caso, y cuando, en consecuencia, cayó ajusticiado por orden del emperador; el cual, a raíz de aquel proceso que concluyó en pena capital contra alguien en quien había confiado en materia ritual y religiosa, «perdió el

interés en los asuntos de las divinidades y dejó de oficiar personalmente los cultos en los altares a los Cinco Emperadores Celestiales del Pabellón de la Puerta Grande y en los templos a los Cinco Emperadores que había en la orilla del río Wei, delegando estas funciones en los Maestros del Culto que enviaba en su nombre»[764]. En consecuencia, el emperador dejó de oficiar personalmente el culto a los Cinco Emperadores, mas no por ello cayó el culto en el olvido, pues siguió siendo celebrado.

El siguiente emperador, el emperador Jing (reinado 156-139 a.n.e.), reanudó la celebración en persona de las ofrendas a los Cinco Emperadores que había abandonado su predecesor del modo en que acabamos de relatar. Tenemos constancia de que realizó dichas ofrendas en el año 144 a.n.e.[765], lo cual indica que el culto a los Cinco Emperadores no se apagó con el fallecimiento del emperador que había hecho construir numerosos templos en los que rendirles culto.

Este culto pervivió bajo el reinado del emperador Wu, sucesor del emperador Jing, bajo cuyo reinado entre el año 140 y el 87 a.n.e. realizó, también en persona, idénticos cultos a los Cinco Emperadores, exactamente en el año 134 a.n.e., y estipuló que continuaran celebrándose con periodicidad trianual. El propio emperador participó en ellos, mas lo hizo de forma discontinua, nueve veces entre los años 132 y 92 a.n.e[766].

En el año 134 a.n.e., el emperador Wu tomó *de facto* las riendas del imperio, pues dejó de verse obligado a atender las peticiones y a obedecer las órdenes de la em-

peratriz Dou a la muerte de ésta, que había sido regente. Dicho año, el emperador Wu tomó la iniciativa de realizar en persona por primera vez el culto en el altar 郊 *jiao* a los Cinco Emperadores Celestiales en la ciudad de Yong[767]. Y reforzó esta iniciativa, esta suerte de mensaje general de proclamación de su independencia y autonomía como monarca supremo, decretando que estos cultos debían cambiar de fecha y pasar a realizarse en las mismas fechas en que los había realizado el primer emperador de la China unificada, el Augusto Emperador de la dinastía Qin, esto es, en invierno[768].

Pero la atención que el emperador Wu prestó a los Cinco Emperadores Celestiales, aun siendo mucha, no puede ser comparada con la que dispensó a otra divinidad a la que concedió importancia suprema e inusitada, *Taiyi* o la divinidad de la Unidad Suprema. Esta divinidad, en realidad, fue encumbrada muy por encima de nuestros cinco emperadores en estos tiempos.

No se sabe con exactitud cuándo pudo comenzar el culto a la divinidad de la Unidad Suprema, pero sí tenemos noticia de que el de «unidad suprema» era un concepto que ya se encontraba claramente definido y directamente asociado con un cuerpo astral con anterioridad a la dinastía Qin, es decir, del 221 a.n.e.[769]. Por lo tanto, el concepto subyacente a la divinidad había nacido más de cien años antes de que el emperador Wu de la casa de Han introdujera esa divinidad en el calendario ritual del Estado y le diera una posición, entre las divinidades que recibían culto imperial, no sólo preponderante sino también única y superior[770]. Y, así, la importancia concedida

a esta divinidad fue tal que sobrepasó a los Cinco Emperadores del Cielo y los relegó a un segundo plano.

Entre las diecisiete menciones a la divinidad de la Unidad Suprema que se encuentran en las líneas de las obras *Historia general* y *Libro de la dinastía Han posterior*[771], hallamos dos que destacan, pues ninguna otra cita refleja tan nítidamente en qué se fundamentó aquel ascenso de la divinidad de la Unidad Suprema que, a la postre, iría en detrimento de la hasta entonces máxima posición que habían tenido los Cinco Emperadores del Cielo, pues de lo que no puede caber duda es de que si «los principales receptores de ofrendas a principios de Han eran los Cinco Emperadores del Cielo»[772], el principal receptor de ofrendas a partir de mediados de la dinastía Han anterior, es decir, del reinado del emperador Wu, fue la Unidad Suprema.

El primero de esos momentos en que se describe el ascenso de la Unidad Suprema a que nos referíamos en el párrafo anterior nos relata cómo un consejero imperial llamado Miu Ji propuso a su emperador que se construyera una terraza para ofrendas a la divinidad de la Unidad Suprema en Boji en el año 133 a.n.e.[773]. Aquella propuesta fue acompañada de un memorando, obra de dicho consejero, en el que se explicaban los motivos de tal sugerencia. El memorando en cuestión rezaba exactamente así: «La Unidad Suprema es la divinidad celestial más egregia y los Cinco Emperadores del Cielo, sus ayudantes. En los tiempos antiguos, el Hijo del Cielo rendía culto a la Unidad Suprema en primavera y otoño en los altares *jiao* al oriente y al sur con una Ofrenda Grande

[*i.e.*, un buey, un carnero y un puerco] durante siete días». El memorando prosigue describiendo brevemente cómo era ese lugar ceremonial de la Antigüedad en el que supuestamente se rendía culto a la Unidad Suprema, y destacando cómo el emperador Wu, tras la lectura del memorando, aprobó la propuesta del consejero Miu Jiu y decretó la construcción de un nuevo templo en el que hacer ofrendas a la Unidad Suprema. La divinidad de la Unidad Suprema (*Taiyi*) quedó así ensalzada y engrandecida como divinidad mayor del imperio, y los Cinco Emperadores del Cielo pasaron a ocupar una posición inferior a ella. Esta reorganización del panteón en tiempos del emperador Wu ha quedado igualmente consignada en *Historia general*, donde leemos: «La divinidad celestial más egregia tiene por nombre Unidad Suprema (*Taiyi*), y sus cinco ayudantes tienen por nombre los Cinco Emperadores»[774].

El segundo fragmento directamente relacionado con este asunto, tanto en la versión que nos ofrece el historiador Sima Qian[775] como la conservada en el *Libro de la dinastía Han*[776], refiere cómo en el año 112 a.n.e. se construyó un altar consagrado a la Unidad Suprema al sur del Palacio de las Fuentes Dulces (*Ganquan*), que se halla actualmente en la provincia de Shaanxi, distrito de Chunhua. Si bien dicho altar fue erigido a imitación del mencionado más arriba, presentaba algunas innovaciones. Constaba de tres niveles y los altares se distribuían y colocaban en cada nivel de una forma tan nueva como elocuente. En el nivel superior se colocó una imagen de la divinidad de la Unidad Suprema, y dicho nivel fue denominado el Altar Púr-

pura. En el nivel intermedio se ubicaron los altares para el culto a los Cinco Emperadores del Cielo, es decir, los altares al Emperador Azul al este, al Emperador Rojo al sur, al Emperador Blanco al oeste, al Emperador Negro al norte y al Emperador Amarillo el suroeste. En el nivel inferior, en fin, se situó el altar llamado «de las demás divinidades en conjunto», en el que se realizaban las ofrendas a otras divinidades de tercer orden.

La estructura de esta edificación ritual es enormemente demostrativa de los cambios conceptuales en lo religioso que introdujo el emperador Wu. La divinidad máxima y por tanto la principal receptora de culto y ofrendas era la Unidad Suprema, y a ella correspondía, en consecuencia, el lugar más destacado tanto en la horizontal como en la vertical del edificio: su altar ocupaba en exclusiva tanto el nivel superior (el lugar más destacado en la vertical) como el centro de ese nivel superior (el sitio más prominente en la horizontal). La colocación de los Cinco Emperadores del Cielo en un segundo nivel simbolizó el papel secundario que pasaron a tener en el sistema de cultos imperiales, ahora por debajo de la Unidad Suprema. Y la reubicación del Emperador Amarillo dentro de este segundo nivel es igualmente reveladora: al Emperador Amarillo le debería haber correspondido el lugar del centro, mas fue desplazado al suroeste, pues el centro estaba ya ocupado por la Unidad Suprema.

Si continuamos nuestro rápido repaso histórico al culto a los Cinco Emperadores, llegamos al año 61 a.n.e., fecha en la que otro emperador realizó en persona culto a estas cinco figuras. El emperador en cuestión fue Xuan

(reinado 74-49 a.n.e.), bajo cuyo mandato se propagó el culto a los Cinco Emperadores del Cielo una vez más, pues no se celebraba sólo en la capital, sino también en otros altares locales repartidos por todo el imperio, como quedó historiado en el *Libro de la dinastía Han*[777].

Durante la segunda mitad del mismo siglo I a.n.e. surgió en la corte una facción que abogó por el abandono de estos (y otros) cultos «nuevos» y por la reinstauración del «antiguo sistema». El emperador Cheng (reinado 33-7 a.n.e.) escuchó, el año 23 a.n.e., algunas propuestas de que debía abolir los cultos a la Unidad Suprema en los templos que habían sido erigidos por el emperador precedente en el Palacio de Fuentes Dulces (*Ganquan*) como en muchos otros enclaves más[778]. Estas propuestas, ideadas por conocidos consejeros como Kuang Heng, quien había ocupado el puesto de Canciller del Imperio entre los años 36 y 29 a.n.e., y por otros consejeros menos destacados que el recién mencionado, pero igualmente de inclinación ortodoxa, obtuvieron el beneplácito del emperador y el sistema ritual del Estado que había instaurado el emperador Wu cambió bajo el emperador Cheng. Y, a partir del diecisiete de febrero del año 31 a.n.e., se recomenzó a hacer ofrendas fundamentalmente a los Cinco Emperadores del Cielo, así como al Cielo y a la Tierra[779], en Chang'an.

No obstante, la reposición del antiguo sistema de culto en el que los Cinco Emperadores Celestiales ocupaban el lugar supremo dejó descontenta a parte de la corte. Grandes del imperio como Liu Xiang (77-6 a.n.e.) propugnaron un retorno inmediato al sistema

recién abandonado. Esgrimieron argumentos variados. Por un lado, arguyeron que uno de los objetivos que se esperaba alcanzar por medio del cambio en el sistema de culto, que no era otro que el nacimiento de un heredero del trono varón, no se había alcanzado, y que, por lo tanto, de nada había servido cambiar la importancia de ciertos cultos y divinidades. Por otro lado, informaron de que habían ocurrido portentos negativos el mismo día en que había quedado abolido el sistema de cultos anterior, lo que constituía una prueba de cómo el Cielo reprobaba tales cambios en lo ritual. Como consecuencia de todo ello, el emperador Cheng desanduvo lo andado y volvió a rendir culto a la divinidad de la Unidad Suprema en el templo de Fuentes Dulces en el año 14 a.n.e. y continuó rindiéndoselo con regularidad desde entonces en adelante; lo cual, por otra parte, redujo la importancia una vez más del culto a los Cinco Emperadores del Cielo. De hecho, el emperador Cheng decretó el cierre de cuatrocientos setenta y cinco templos locales, sobre un total de templos existentes en todo el imperio de seiscientos ochenta y tres, así como la clausura de ciento ochenta y ocho templos de los doscientos tres que estaban en activo en el gran centro cultual del imperio que era la ciudad de Yong, en la que quedaron solamente quince en funcionamiento[780].

Durante los escasos años de reinado de Wang Mang, a quien la historiografía china consideró un usurpador, los cultos religiosos experimentaron un aumento notable tanto en la capital como en las provincias y coman-

dancias del imperio. Se fundaron nuevos templos al Emperador Amarillo y nada ha impedido a algunos sinólogos postular la probable restauración del culto conjunto a los Cinco Emperadores del Cielo, ya que Wang Mang «permitió la reposición de una gran cantidad de cultos a diversos espíritus o divinidades, incluso de ciertos cultos que habían sido juzgados "inapropiados"». Tal política permisiva condujo a que llegara a haber mil setecientos lugares para el culto bajo control del Estado al final del interregno, es decir, hacia el año 23 n.e.[781].

En conclusión, la panorámica que presentan estos apuntes brevísimos sobre el culto a los Emperadores del Cielo es relativamente clara. Desde la dinastía Qin, fundada en el año 221 a.n.e., hasta, al menos, el reinado del emperador Cheng de la dinastía Han (desde el 33 hasta el 7 a.n.e.), existió un culto continuado y a escala estatal a los Cinco Emperadores del Cielo, que habían sido cuatro bajo la dinastía Qin. Las ofrendas y los días de culto estaban estipulados y engranados en el calendario ritual imperial, y eran realizados en las cuatro estaciones del año, como puede comprobarse por todo lo dicho de forma lineal y, de forma esquemática, en el cuadro que presenta James Lester Bilsky al final de su estudio[782]. El culto a estas cinco figuras de raigambre mitológica era el más importante del Estado.

Pero el culto a los Cinco Emperadores del Cielo sufrió altibajos, siendo éstos ora los principales receptores de ofrendas y peticiones por parte del emperador en persona, como acaeció en el caso del emperador Jing, ora receptores de ofrendas secundarias, como sucedió

cuando el emperador Wu de la casa de Han concedió supremacía ritual a la divinidad de la Unidad Suprema, quedando los Cinco Emperadores del Cielo como meros ayudantes de dicha divinidad superior.

Después de que la dinastía Han fuera restaurada en el año 24 n.e. y terminara así el interregno del emperador Wang Mang, se inició el período conocido como la dinastía Han posterior, indicándose con tal denominación que se trataba de una dinastía que era heredera de la que ocupaba el trono antes del —para algunos— ilegítimo ascenso de Wang Mang.

Durante la dinastía Han posterior, que abarca desde el año 25 hasta el 220 aproximadamente, la capital del imperio se trasladó a Luoyang, ciudad sita más al este que la que había sido capital durante la dinastía Han anterior (el traslado, por lo demás, indujo a la utilización de otra denominación útil para distinguir entre ambos períodos dinásticos, la de «dinastía Han del este» o «Han oriental», frente al período precedente o «dinastía Han del oeste» o «Han occidental»). Desde esta nueva capital al oriente, la casa de Han reinó cerca de dos siglos en los que los cultos imperiales «experimentaron cambios menos turbulentos»[783] que los que acaecieron en la dinastía Han anterior.

El primer emperador de la dinastía Han posterior, el emperador Guang (reinado 25-57 n.e.), no fue un gran renovador de la esfera ritual del imperio, pues mantuvo en lo esencial el calendario y las ofrendas de su antecesor, Wang Mang[784]. En lo tocante al culto a las figuras de

que nos ocupamos ahora, el historiador que compuso los «Tratados sobre los ritos y las ofrendas» del *Libro de la dinastía Han posterior*[785] anotó cómo el emperador Guang, en su segundo año de reinado, estableció el lugar y los días en que debía celebrarse el culto a los Cinco Emperadores del Cielo[786]. Se menciona en esas mismas líneas que la identidad de los Cinco Emperadores del Cielo no había variado un ápice desde comienzos de la dinastía Han, es decir, desde el siglo II a.n.e., así como cuáles eran las ofrendas que debían entregarse a cada uno de estos Emperadores: «Al Cielo, a la Tierra, al emperador Gao [de la dinastía Han anterior] y al Emperador Amarillo se ofrecerá un animal a cada uno. A los Emperadores Azul y Rojo, un animal para ambos. A los Emperadores Blanco y Negro, un animal para ambos. En suma, se entregarán seis animales en total en estas ofrendas»[787].

Aproximadamente treinta años después de la primera (y no se sabe si, tal vez, única) ofrenda realizada por el emperador Guang a los Cinco Emperadores del Cielo, su sucesor, el emperador Ming (reinado 58-75 n.e.), «en el segundo año del período Yongping [= año 59], rindió culto a los Cinco Emperadores en el Salón Sagrado (*Mingtang*), así como al emperador Guang»[788]. A renglón seguido, el texto nos informa de que cada Emperador del Cielo estaba situado en «su» sitio, esto es, en el sitio que le correspondía según el punto cardinal al que estaba asociado, y nos da noticia igualmente del sitio que se le dio al emperador real y humano recién fallecido: «Un poquito por detrás, hacia el sur, del Emperador Rojo, en la pared occidental»[789]. Así fue cómo el emperador re-

cién difunto quedó incorporado a los cultos principales del Estado, esto es, al culto a los Cinco Emperadores del Cielo, y cómo quedó convertido en una divinidad, en un antepasado del más alto rango. Esta divinización de un emperador difunto y de la conversión de su espíritu en un receptor de ofrendas y ritos no deja de recordar al sistema de espíritus y de antepasados divinizados receptores de ofrendas que estuvo en boga durante la dinastía Shang (pp. 36-44).

Las ofrendas que se dedicaban a las recién mencionadas divinidades —el emperador Guang y los Cinco Emperadores del Cielo— consistían en un animal inmolado acompañado de músicas; más concretamente, consistían en «un carnero pequeño a cada una [de las divinidades] y música como la que se toca en las ofrendas realizadas en los altares 郊 *jiao*»[790]. Una vez hechas estas ofrendas acompañadas de música, el ritual proseguía de este modo: «Se subía entonces al Mirador de los Espíritus (灵台) para observar la forma de las nubes»[791]. Gracias a una glosa de Du Yu al texto original, sabemos un par de detalles sumamente importantes para entender cabalmente el sentido de estos hechos rituales. Por una parte, sabemos que se subía al mirador ritual para observar la forma de las nubes con el objeto de adivinar el futuro, pues —dice la glosa— lo que se escrutaba desde el mirador era «los cambios de mal agüero en el color de las nubes». Por otra parte, gracias al anotador sabemos que «las ofrendas trataban de contrarrestar los malos signos»[792]. Es decir: tenemos noticia de que el rito se desarrollaba en varias fases que perseguían objetivos propios. En una fase

se trataba de conocer si el futuro sería propicio o infausto por medio de la observación de las nubes hecha desde el mirador ritual erigido *ad hoc*. Las nubes eran, por lo tanto, mensajes que había que descifrar[793]. En otra fase se hacían las ofrendas a los Cinco Emperadores Celestiales con un claro objetivo: contentarlos para que fueran favorables a los hombres, especialmente en el caso de que la interpretación de las nubes fuera de mal agüero.

También ha quedado constancia de una ofrenda hecha a los Cinco Emperadores del Cielo por el siguiente emperador, el emperador Shang (reinado 76-88 n.e.) en el segundo mes de su segundo año de reinado. En aquella ocasión, la ceremonia —de cuyos detalles nada apunta el historiador Sima Qian— se celebró «en el Salón Sagrado de Wenshang que había erigido el emperador Xiaowu»[794] e incluyó el culto, además de a los Cinco Emperadores, al emperador Guang en calidad, sin duda, de iniciador y fundador de la dinastía Han posterior, de ancestro máximo de la casa de Han en el trono.

Estos apuntes han intentado arrojar alguna luz sobre si existían cultos documentados históricamente a los Cinco Emperadores del Cielo, quién los celebraba, cómo, dónde y con qué sentido. Las fuentes chinas de la época nos han revelado que se dio un culto continuado a estas cinco figuras de origen mitológico y que fueron tratadas en calidad de máximas divinidades merecedoras de culto y de ofrendas desde la dinastía Qin (221 a.n.e.) hasta finales de la dinastía Han posterior (220 n.e.). Queda para otro momento la continuación de esta tarea de exponer si

estas divinidades continuaron recibiendo culto a lo largo de la historia, y cómo, dónde y qué significación social y estatal poseían tales ceremonias.

Lo que sí cabe mencionar ahora es que este culto existió prácticamente en todas las dinastías chinas y que tanto en el primer tercio como en el último del siglo XX estaba vivo. E. T. C. Werner apuntó en 1932 que el culto a estos cinco emperadores había «continuado hasta tiempos cercanos»[795], sin especificar más. Y Michael Szony ha afirmado recientemente que el culto a nuestras cinco figuras se mantuvo al menos durante las dinastías Ming y Qing, y que en sus investigaciones de campo, realizadas hace diez años, encontró que en algunas zonas de la República Popular de China seguía rindiéndose culto a estas figuras de manera enteramente popular en calidad de divinidades cuyo poder podía, valga la redundancia, proteger a los hombres de todo tipo de plagas y enfermedades[796].

人天土水火白青東西

26
Los cultos al Emperador Blanco, Baidi

Los datos sobre la existencia de cultos al Emperador Blanco como divinidad independiente, realizados aparte del grupo de los Cinco Emperadores del Cielo y en tanto divinidad con poderes propios, son menores que los datos con que contamos acerca de los cultos conjuntos, pero no por ello menos sólidos ni menos reveladores de cómo esta figura recibió ofrendas en momentos muy alejados entre sí en la China antigua.

Según Michael Loewe[797], el culto al Emperador Blanco, que era también el Emperador del Oeste, podría haber existido desde el año 770 a.n.e., tal como se nos dice en dos lugares diferentes de *Historia general*[798]. El cómo y el porqué del inicio de este culto han quedado detalladamente consignados en las siguientes líneas de Sima Qian, que traducimos íntegramente por su interés:

«Catorce generaciones después de que la casa de Zhou hubiera derrotado a la casa de Yin [= la dinastía Shang], comenzó la decadencia. Se abandonaron los ri-

tos y la música, los monarcas de cada Estado dejaron de actuar conforme a lo correcto, y como el señor You fue derrotado por los Rong, la que había sido capital de la dinastía Zhou fue trasladada al oriente, a Luo.

»Fue entonces cuando el conde Xiang, del Estado de Qin, salvó a la casa de los Zhou, pues derrotó a los Rong, y fue recompensado con el título de Primer Príncipe. Desde entonces, pasó a residir en la parte oeste y, por ello, a considerarse anfitrión del espíritu de Shaohao y a hacer ofrendas al Emperador Blanco en un altar que mandó construir a tal efecto, el llamado Altar Oeste. Las ofrendas que hacía consistían en un caballo rojizo con la crin negra, un buey marrón claro y un corderillo.

»Dieciséis años después, al conde Wen del Estado de Qin le resultó "fausta" la consulta que pidió acerca de si debía ocupar la zona en la que se hallaba de cacería, exactamente entre los ríos Qian y Wei, hacia el oriente [de su propio Estado]. El conde soñó que una serpiente marrón claro colgaba desde el cielo hasta el suelo y que llegaba a tocar las laderas de Fu, de suerte que pidió al astrólogo Dun que le interpretara el sueño. El astrólogo le dijo:

»—Es una señal del Emperador en lo Alto para que su señoría le rinda culto.

»Así, pues, el conde Wen ordenó que se construyera una terraza ceremonial en Fu, en la que hizo una ofrenda de tres animales [*i.e.*, un buey, un cordero y un puerco] en el altar *jiao* al Emperador Blanco»[799].

Michael Loewe observa que debe tomarse la datación de tales hechos cuidadosamente y considera que el

autor de *Historia general* podía haber buscado el anacronismo y exagerado la antigüedad, ya que el mensaje que realmente deseaba transmitir al narrar estos hechos no era el contenido de estos hechos sino otro, a saber, que los distintos Estados en que China estaba dividida bajo la dinastía Zhou eran los que en verdad habían comenzado a realizar los cultos a los Cinco Emperadores del Cielo o individualmente a alguno de los cinco Emperadores. Consignar tal suceso le permitía, a continuación, argumentar que tales Estados carecían de legitimidad religiosa para rendir culto al Cielo, pues el Cielo era la divinidad propia, exclusiva y legítima de la casa de los Zhou.

Sea con la intención que fuere, y aunque no dispongamos de los datos necesarios para saber con total certeza si este culto al Emperador Blanco era «parte de unas creencias anteriores que habían asimilado los del Estado de Qin, o si consistía más bien en un nuevo culto que este Estado había introducido para el resto de los Estados chinos»[800], lo que sí sabemos con seguridad es que tal culto a nuestro personaje *mitológico* comenzó en aquellos años y que, además, tal culto se repitió varios siglos más tarde, a finales de la dinastía Zhou, exactamente en el año 374 a.n.e.[801].

El culto traspasó la dinastía Zhou y alcanzó la Han. En tiempos del emperador Ming (reinado 58-75 n.e.), se rindió culto no sólo a los Cinco Emperadores conjuntamente[802], sino también a todos y cada uno de ellos independientemente[803]. Estos rituales al Emperador Blanco se celebraban «el primer día del otoño» y consistían en «dar la bienvenida al otoño en el altar sito al Occidente,

y en hacer ofrendas al Emperador Blanco, Rushou». En estas ofrendas, «los carruajes, los estandartes, las vestiduras y los atavíos debían ser todos de color blanco», y se cantaban canciones y se ejecutaban danzas especiales, llamadas «de nubes y plumas (*Yuming*)», en las que participaban sesenta y cuatro personas[804].

人天土水火白青東西

27
Los cultos al Emperador Azul, Qingdi

TODO parece indicar que el Emperador Azul comenzó a ser objeto de cultos en el año 672 a.n.e., en el Estado de Qin —Estado que se convertiría cuatro siglos después en el Estado hegemónico y conquistador de todos los demás Estados chinos—, a juzgar por los datos que nos ofrece la *Historia general*[805] de Sima Qian. En dicha obra histórica, leemos que el monarca de dicho Estado, Xuan, a los seis años de la muerte de su antecesor en el trono, que había sido el monarca De, «mandó construir la terraza ritual Mi en la ribera sur del Wei, y en ella rindió culto al Emperador Azul».

El culto reaparecerá unos seis siglos después sin que tengamos constancia en las Historias Dinásticas de si se realizó más veces o no entre tanto. El *Libro de la dinastía Han posterior*[806] recoge que el emperador Ming (reinado 58-75 n.e.) rendía culto oficial y regular, es decir, según lo estipulado en los calendarios imperiales, a nuestra figura. Dice el texto que dicho emperador «el primer día

de la primavera, daba la bienvenida a la primavera en el altar *jiao* del Oriente y hacía ofrendas al Emperador Azul, Jumang». Se estipulaba también que el color de las ofrendas y el de las ropas de los hombres que participaban en el acto debían estar en consonancia con el color identificador del dios que recibía culto: «Los carruajes, los estandartes, las vestiduras y los atavíos debían ser todos de color azul». El ceremonial iba acompañado de música y danza apropiadas: «Se cantaba "al Yang azul" y se hacía la danza "de nubes y plumas (*Yuming*)" con ocho grupos de danzarines».

人天土水火白青東西

28
Los cultos al Emperador Negro, Heidi

A juzgar por las fuentes chinas[807], en la dinastía Qin (fundada en 221 a.n.e.) existía la creencia oficial en la tesis filosófico-científica de las Cinco Fases o los Cinco Elementos. Según esta tesis, la casa de Qin habría tenido por elemento el Agua y por color el Negro. Siguiendo con el mismo razonamiento, lo lógico y esperable para la mentalidad de la época habría sido que el emperador de esta dinastía hubiera rendido culto al Emperador Negro, es decir, que hubiera considerado al Emperador Negro «su» emperador, su divinidad protectora mayor, y que, en consecuencia, el culto al Emperador Negro hubiera sido preponderante en tiempos de dicha dinastía. Sin embargo, no fue así y el culto a este Emperador en tanto espíritu o divinidad se inició, según los datos de que disponemos por ahora, en la dinastía Han, más concretamente bajo reinado del emperador Gaozu.

El historiador Sima Qian nos explica que el emperador Gaozu decretó el inicio del culto al Emperador Ne-

gro «en el año segundo» de su reinado[808], de modo que estaríamos hablando del año 204 a.n.e. Por aquellos años, los cultos imperiales se dedicaban a los Cuatro Emperadores del Cielo, esto es, a las divinidades del Emperador Blanco, Rojo (también llamado Fuego), Azul y Amarillo. Estos dioses tenían asociado uno de los cuatro puntos cardinales o zonas del mundo que tenían bajo su jurisdicción y responsabilidad. Esta asociación de colores, figuras divinas y puntos cardinales quedó reflejada también en la disposición espacial en los templos y lugares de culto, de modo que el altar donde se realizaban las ofrendas a cada Emperador se situaba en el punto cardinal asociado a ese Emperador. Así, por ejemplo, el altar al Emperador Rojo, figura asociada al sur, se colocaba en la cara sur de cualquier centro cultual. El altar del Emperador Blanco, espíritu que gobernaba el oeste, se ubicaba en la parte oeste del lugar del culto, y así sucesivamente.

Como decíamos, el emperador Gaozu introdujo al Emperador Negro en calidad de quinta divinidad. Tal inclusión acarreó una necesaria reorganización de este sistema ya establecido en base cuatro. Por eso el emperador Gaozu se vio en la tesitura de tener que atribuir al Emperador Negro un punto cardinal que lo identificara, al que se lo asociara permanentemente y sobre el que gobernara, y le asignó el punto cardinal, la zona norte. Como consecuencia, hubo de recolocar a la divinidad que *ya* estaba asociada y gobernaba sobre el norte, que era el Emperador Amarillo, y se creó una nueva zona o punto cardinal *ad hoc*: la zona central, el punto cardinal del centro. De esta manera, el esquema resultante era este:

Esquema de los Cuatro Emperadores del Cielo y los puntos cardinales que regían:

Esquema de los Cinco Emperadores del Cielo y los puntos cardinales que regían tras la reforma instaurada por el emperador Gaozu de la dinastía Han anterior:

Los cultos al Emperador Negro continuaron celebrándose en la dinastía Han posterior, como quedó recogido en el *Libro de la dinastía Han posterior*, donde se nos relata que «el primer día de otoño se daba la bienvenida al otoño en al altar *jiao* del Norte y se hacían ofrendas al Emperador Negro, Xuanming»[809]. El protocolo

que regía este rito estipulaba que «los carruajes, los estandartes, las vestiduras y los atavíos debían ser todos de color negro», pues el negro era el color de la divinidad. La música y las canciones no faltaban. En concreto, se cantaban las canciones llamadas «*Xuanming*» y las danzas «*Yuming*», que eran ejecutadas por ocho grupos compuestos de varios danzarines cada grupo[810]. Esta ceremonia «se realizaba cuarenta y seis días después de la que se había celebrado para dar la bienvenida al otoño [...] en el altar Norte; el cual tenía una elevación de seis *chi* y seis escalones. Se ofrendaban seis carruajes (con sus cuatro caballos de tiro cada uno) de color negro, con estandartes de tela y de colas de buey también negros, carros de labranza cargados de cotas de malla y de cascos negros cual mineral de hierro. Y se decía que así «se ayudaba al Cielo a matar». También se cantaba en las cinco notas y se danzaba con escudos y alabardas. Así eran las músicas con que se daba la bienvenida al invierno»[811].

Hay dos conceptos que predominan en este ritual: el color negro y la muerte. El color negro estaba asociado al invierno, al norte, al frío y al emperador que dominaba todos estos factores de la Naturaleza, que no era otro que el Emperador Negro; de ahí la preponderante presencia del negro en numerosos objetos empleados en el ritual, como, por ejemplo, los seis carruajes y sus cuatro caballos de tiro cada uno, los estandartes de tela y las colas de buey, las cotas de malla y los cascos «negros cual mineral de hierro».

El concepto de muerte, a su vez, estaba asociado con el invierno, pues el invierno era la estación que «mataba»

toda la vegetación y que servía de tránsito hacia el renacer de la vegetación en la primavera. Esta muerte carecía de tintes negativos, pues era natural, pertenecía al ritmo de la Naturaleza, el curso del mundo, el *Tao*. Por lo tanto, en el rito convenía utilizar objetos que ayudaran al Emperador Negro, emperador del Invierno, a cumplir su cometido lo mejor posible, esto es, a matar. De ahí la presencia en el ceremonial de una larga serie de armas y utensilios empleados en la guerra, como, por ejemplo, las cotas de malla y los cascos, los escudos y las alabardas.

La ceremonia tenía una periodicidad anual y estaba directamente ligada al año agrícola, pues se realizaba según la estación de la muerte, la estación en la que la Naturaleza mataba para que pudiera resurgir la vida en la siguiente estación. El ritual, en definitiva, era una expresión de ayuda por parte del Imperio —pues era un ritual auspiciado por el emperador— hacia la divinidad del Emperador Negro; era la concreción simbólica de un envío de elementos con los que la divinidad venerada lograría cumplir más fácilmente con su tarea agrícola.

人天土水火白青東西

29
Los cultos al Emperador Amarillo, Huangdi

El Emperador Amarillo es sin duda alguna una de las figuras con más facetas, más funciones y de más versátil personalidad de todos los personajes de la mitología china. Como figura mitológica, destaca tal vez su protagonismo en la primera guerra universal, de la que salió victorioso, y su función de engendrador de una larga prosapia entre la que se cuentan personajes mitológicos fundamentales, así como de una serie de tribus o clanes de los que, a su vez, nacería el pueblo chino como tal (pp. 239-259). Como divinidad, el Emperador Amarillo recibió ofrendas y culto oficial desde —al menos— el primer cuarto del siglo V a.n.e., a lo largo de toda la Antigüedad china, bajo diversos aspectos o con distintas caras. Unas veces, fue una divinidad taoísta. Otras, fue un dios que, sin pertenecer a ninguna corriente de pensamiento, instauraba el orden en el mundo.

El primer culto al Emperador Amarillo del que tenemos noticia se realizó entre el año 421 y el 415 a.n.e., a juzgar tanto por los datos que consignó el historiador

Sima Qian como por el autor del capítulo 25-a del *Libro de la dinastía Han posterior*. El primero de ellos narró lo relativo a este culto en estos términos: «El conde Ling del Estado de Qin construyó en Wuyang un altar *zhi* elevado, en el que hizo ofrendas al Emperador Amarillo»[812]. Dado que dicho monarca gobernó en el Estado de Qin entre el 421 y el 415 a.n.e., y ya que el historiador no hace más precisiones cronológicas que las vistas, la prudencia aconseja entender que el inicio del culto a esta figura originariamente mitológica no pudo ser posterior al año 415 a.n.e., en pleno período de los Reinos Combatientes. A pesar de que carezcamos de otros datos sobre la importancia del Emperador Amarillo durante el período de los Reinos Combatientes, algunos sinólogos han afirmado rotundamente que «podrían caber pocas dudas de que, durante los Reinos Combatientes, se consideró al Emperador Amarillo al menos *primus inter pares*, si no todo un gran dios»[813].

En efecto, el Emperador Amarillo fue estimado y engrandecido de diversas maneras. A veces se destacó de él sus extraordinarias capacidades innatas, como cuando se decía que «era hijo de Shaohao, se apellidaba Gongsun y se llamaba Xuanyuan. Había nacido ya con inteligencia y espíritu, y sabía hablar nada más haber venido al mundo»[814]. Otras veces, se valoraron más en él sus dotes para el mando y el orden, ora como pacificador del mundo por medio de la guerra «positiva»[815], ora como responsable del buen y ordenado curso de los astros[816]. En otras ocasiones, se lo destacaba como modelo ritual[817]. En otras, cuando el taoísmo se había «apropiado» de él, era

presentado como un inmortal o como emperador de los inmortales[818], o como iniciador y creador de una serie de técnicas, de artes y de teorías de inspiración igualmente taoísta, y en estos casos la escuela taoísta lo veneraba tanto como a la figura central del taoísmo original y filosófico, es decir, con Laozi, en tanto figura ya divinizada[819].

En otros fragmentos, el Emperador Amarillo era el iniciador de una saga de monarcas modélicos, en concreto el padre de familias entre las que se encontraban figuras mitológicas tan relevantes como Shun y Yu[820]; clanes que incluían entre sus miembros a otras figuras no menos destacadas de la mitología, a saber: el padre de Changyi, quien engendró a Zhuanxu, y éste, a su vez, a Gun, y éste, a Yu el Grande[821]. Y también aparece el Emperador Amarillo como padre de veinticinco hijos, es decir, de un gran número de familias, sin que se concrete cuáles[822].

En fin, también se perfiló como la figura que pudo imponer el orden y la justicia universales cuando venció al sublevado Chiyou[823]; es decir, como la figura cuya función y poder consistían en corregir «cualquier desorden que hubiera en el mundo»[824], como juez máximo universal.

De todos estos textos se deduce que el Emperador Amarillo fue una figura enormemente polifacética y, en efecto, como decía Terry F. Kleeman, «un gran dios»[825]. Pero pocos datos hay entre todos los citados que prueben que era, además, una divinidad receptora de culto y ofrendas por parte del Estado. Además de una polifacética figura mitológica, ¿fue una divinidad venerada? ¿Re-

cibía culto y ofrendas? ¿Le atribuía el hombre poderes específicos que podía poner a su favor mediante la adoración y la entrega de ofrendas?

Líneas más arriba veíamos que Ling, conde del Estado de Qin, construyó un altar *zhi* en Wuyang para rendir culto al Emperador Amarillo entre el año 421 y el 415 a.n.e.[826] Para saber qué poderes tenía esta divinidad debemos avanzar dos siglos y detenernos en la segunda referencia documental. En ella se retrata a un Emperador Amarillo receptor de una ofrenda que fue hecha el año 209 a.n.e. en un contexto extremadamente revelador acerca tanto del motivo de la ofrenda como de los poderes que se le atribuían. Puesto que en el capítulo dedicado a Chiyou analizamos pormenorizadamente esta ofrenda y traducimos el texto original (pp. 430-432), nos limitaremos ahora a destacar lo fundamental. Esta ofrenda fue hecha por Liu Bang, un hombre del pueblo, en el preciso momento en que decidía desafiar la autoridad de su emperador y lanzarse contra él. Es decir, Liu Bang invocó al Emperador Amarillo en el momento de lanzarse a la batalla. Si consideramos que la ofrenda se hizo también a otra figura mitológica, Chiyou, al tiempo que al Emperador Amarillo, comprenderemos que Liu Bang estaba tratando de conseguir la cooperación de los dos personajes de la mitología que habían protagonizado la primera guerra universal, la guerra primordial. El sentido de la ofrenda fue, por tanto, guerrero.

En tiempos de la dinastía Han, el emperador Wu (reinado 140-87 a.n.e.), al poco de haber instaurado el culto a la divinidad de la Unidad Suprema (*Taiyi*), fue informado

de la existencia de una ceremonia que en la Antigüedad era realizada por aquel que ocupara el trono[827] en estos términos exactamente: «En la Antigüedad, el Hijo del Cielo hacía regularmente, cada primavera, una ofrenda "*ci* con desmembramiento", que consistía en que se ofrendaba al Emperador Amarillo una lechuza y un espejo roto»[828]. Ignoramos si estas palabras fueron fácilmente comprendidas por el emperador que las escuchó y puestas en práctica, pero sabemos que estas mismas palabras debían resultar notablemente enigmáticas para los chinos de dinastías posteriores, puesto que les añadieron algunas aclaraciones. Zhang Yan creyó necesario aclarar por qué se ofrendaba ese animal en concreto: «La lechuza era un ave negativa y abominable, y los "maestros en artes" sostenían, aunque sin fundamento ni razón, que a comienzos de año había que expulsar y eliminar todo mal y toda desgracia conminando al Emperador de las Divinidades y de los Inmortales [= el Emperador Amarillo] a comer las cosas negativas y abominables para, así, conseguir reducir hasta el exterminio más absoluto lo malo y lo abominable, sin dejar de ello el más mínimo vestigio de vida»[829]. Así, pues, la ofrenda de cada primavera al Emperador Amarillo era una ofrenda en la que la eliminación ritual del *símbolo* de lo malo (la lechuza) causaba la eliminación real de todo lo malo; en la que la deglución de lo malo, sintetizado y singularizado en la lechuza, significaba la desaparición de todo lo que era negativo y abominable.

Las notas aclaratorias no terminan ahí. Un segundo escoliador aportó más información, que esclarece y oscurece al tiempo el motivo de que se ofrendara «una le-

chuza y un espejo roto». Esclarece en la medida en que proporciona nueva información y oscurece porque esta nueva información no casa en absoluto con la ofrecida por Zhang Yan en el párrafo precedente. Veámoslo.

El escoliador Meng Kang indicó en su nota[830], primero, que la lechuza era un ave con una característica muy particular: «come hembras», y pasó luego a hacer una aclaración semejante con respecto al «espejo roto», diciendo que se trataba del nombre propio de un animal del que, también, destacó de qué se alimentaba: «come machos», y del que agregó una pincelada descriptiva sobre su apariencia: «Se parece al tigre *chu*, pero tiene los ojos más bien como los del tigre común». Gracias a esa joya de la Antigüedad china que es el *Diccionario con explicación de los ideogramas y análisis de sus partes* de Xu Shen (siglo I n.e.), sabemos que el tigre *chu* era un tipo de bestia salvaje «cuadrúpeda, que se parecía a los zorros»[831]. De modo que el espejo roto debía ser un animal salvaje semejante al zorro, pero con unos ojos que recordaban a los chinos de entonces a los ojos de los tigres normales, y que se alimentaba de otros animales siempre que éstos fueran machos. ¿Qué relación guardaban las lechuzas y los espejos rotos, animales que sólo se alimentaban de hembras y de machos, respectivamente, con la divinidad del Emperador Amarillo? Dicho de otro modo, ¿por qué se le ofrecían estos animales al Emperador Amarillo?

La respuesta se halla también en las aclaraciones de Meng Kang. En la ceremonia en que se ofrendaban al Emperador Amarillo, «los cientos de oficiales» entregaban

a la divinidad lechuzas y espejos rotos por un solo motivo: porque el Emperador Amarillo «deseaba decapitar a ambos tipos de animales». Por desgracia, Meng Kang dejó sin explicar el motivo de que esta divinidad deseara decapitarlos.

El emperador Wu volvió a rendir culto y a hacer ofrendas al Emperador Amarillo en el año 110 a.n.e., más exactamente «en el mes décimo del año, en invierno [...], en el monte Qiao»[832]. Dicho monte era un lugar óptimo para las ofrendas a este dios, pues era donde se habían enterrado su corona y sus vestiduras[833]. En esta ceremonia del año 110 a.n.e. convergen diversos factores que la ligan directamente al ejército y a la guerra, y esta ligazón revela que la simbología de la divinidad del Emperador Amarillo conservaba en la dinastía Han algunos de los rasgos fundamentales de la figura *mitológica* del Emperador Amarillo, concretamente los de ser un guerrero y un vencedor en la primera guerra universal (pp. 181-193).

El texto histórico en que se narra que el emperador Wu en 110 a.n.e. hizo esta ofrenda[834] detalla que su majestad quiso observar el precedente de que «en la Antigüedad, los emperadores y los monarcas no realizaban las ofrendas *feng* y *shang* hasta después de haber dejado resueltos sus asuntos militares» y decidió, en consecuencia, hacerla sólo después de haber dejado resueltos dichos asuntos, como bien nos confirma Sima Qian al detallar que el emperador «se dirigió en viaje de reconocimiento al norte, a Shoufang, a la cabeza de un ejército de más de diez mil soldados», y sólo a su regreso de esta expedición en campaña «realizó ofrendas al Emperador Amari-

llo, en su tumba, en el monte Qiao» para, acto seguido, «disolver las tropas en Xunruo»[835]. No sería improbable que las ofrendas que hizo el emperador Wu a la divinidad asociada a la guerra y a la victoria militar que era el Emperador Amarillo cumpliera la función de agradecimiento por el retorno de la expedición.

Este culto fue mantenido por el sucesor del recién mencionado emperador, el emperador Xuan, pues sabemos que «instituyó un culto al Emperador Amarillo en Fushi»[836] hacia el año 73 a.n.e., aunque desconocemos si el culto también mantuvo el sentido militar que había tenido bajo reinado de Wu.

Los siguientes cultos de que tenemos noticia nos sitúan ya a finales del siglo I a.n.e., en tiempos del emperador Wang Mang (reinado 9 a.n.e.-24 n.e.). Wang Mang promovió tan activamente las actividades religiosas en la capital y en las provincias, que se calcula que bajo su reinado llegaron a existir más de mil setecientos lugares dedicados al culto[837]. Este emperador de corto reinado ordenó: «Que se hagan ofrendas al Emperador Amarillo del mismo modo en que se hacen al Cielo»[838], con lo que el estatus de esta divinidad recuperó su primacía perdida desde que la divinidad Unidad Suprema (*Taiyi*) había pasado a ser preponderante, hacia el año 133 a.n.e.

Wang Mang tuvo motivos no sólo de orden ritual sino también político, si es que cabe separar ambos aspectos, para restaurar al Emperador Amarillo como divinidad primera. Si cada casa reinante necesitaba una legitimidad genealógica, más aún la necesitaba el nuevo emperador Wang Mang, puesto que se había hecho con

el trono por la fuerza de un modo considerado ilegítimo. Por lo tanto, necesitaba un ancestro primero al que rendir culto y con el que justificar tanto religiosa como políticamente su ascenso al trono. El emperador Wang Mang decidió en consecuencia remodelar por completo su residencia para convertirla también en un centro de culto a los ancestros muy poco después de haberse coronado emperador en el año 9 a.n.e., y se las compuso para justificar que descendía del personaje mitológico Shun (que, en tiempos de Wang Mang, más que un personaje mitológico era considerado un monarca modelo de los primeros tiempos de la humanidad histórica). Y, ya que se consideraba que Shun era, a su vez, descendiente del Emperador Amarillo[839], era lógico que el emperador Wang Mang no sólo rindiera sino que estuviera obligado a rendir culto al Emperador Amarillo en calidad de ancestro máximo de su propia genealogía. De ahí la proliferación de centros de culto y la instauración del culto al Emperador Amarillo bajo su reinado.

Durante la dinastía Han se realizó otro tipo de culto al Emperador Amarillo con regularidad y auspiciado por el Estado, del que ha quedado constancia en el *Libro de la dinastía Han posterior*[840]. Se trata de una ceremonia de ofrendas exclusivamente consagrada a la divinidad de que nos ocupamos ahora y estrechamente relacionada con el mundo de la agricultura, con la petición de buenas cosechas. Se celebraba dieciocho días después del comienzo del otoño (hacia el veinte de julio, según el calendario gregoriano[841]). En dicha fecha, dice el *Libro de la dinastía Han posterior* en el lugar referido, «dieciocho días después

de la llegada del otoño, se realizaba una ofrenda al Emperador Amarillo en un altar *jiao*». El protocolo de la celebración prescribía que «aquel día, antes de que la clepsidra diurna hubiera colmado cinco cuartos, los cien oficiales de la capital debían vestirse todos de amarillo». Con tales vestiduras y en tal hora del día, los oficiales iban «al altar *jiao* para observar los *aires*», y repetían esto diariamente hasta el día primero del otoño. La ceremonia estaba envuelta en música y danza, con el tañido «de las campanas amarillas de Palacio», con las canciones *Di Lin* y con los danzarines que «iban tocados de sombreros ceremoniales, con escudos y alabardas en las manos, y bailando danzas *Yunqiao* y *Yunming*». Es importante resaltar cómo el propio texto interpreta el sentido de todos estos actos rituales, el objetivo de esta ceremonia: «Y así se atraía a los alimentos, para que vinieran en su momento debido»[842].

La ceremonia, por lo tanto, tenía unas normas de celebración, unas fechas y un sentido cósmico claramente definidos. Se invocaba al Emperador Amarillo con sus colores y con los objetos que lo identificaban en calidad de figura ligada a la guerra, a la guerra primordial mitológica en la que había vencido al personaje mitológico de Chiyou, y se le invocaba para que intercediera y enviara buenas cosechas en su momento debido, es decir, en el momento marcado por el ritmo de la Naturaleza. La ceremonia se celebraba al comienzo del otoño, estación en que se cosechaba, y actualizaba dos de los rasgos de la figura mitológica del Emperador Amarillo: su victoria en la primera guerra universal contra el desorden y su capacidad para dominar la Naturaleza.

No debe olvidarse que el tema de la guerra primordial del Emperador Amarillo es memorado con frecuencia en las Historias Dinásticas que recogen sucesos anteriores a la dinastía Han posterior[843] y que incluso se realizaron ofrendas conjuntas al Emperador Amarillo y a su enemigo mitológico, Chiyou, el personaje más beligerante de la mitología china[844].

人天土水火白青東西

30
Los cultos al Emperador del Fuego, Yandi

El culto al Emperador del Fuego no parece haber sido ni muy duradero ni muy frecuente en la corte imperial, a juzgar por los escasos datos que anotaron al respecto los historiadores. En efecto, tanto en la *Historia general*[845] como en el *Libro de la dinastía Han*[846] se ha consignado una sola ofrenda. Ésta fue realizada por el conde Ling entre el año 421 y el 415 a.n.e., y, dado quién fue su ejecutor, no cabe duda de que tuvo un carácter oficial dentro del Estado independiente o semiindependiente en que éste gobernaba. Tal vez sea útil recordar que la China de la segunda mitad de la dinastía Zhou estaba configurada *de jure* como un Estado centralizado y dirigido por el emperador, de la casa de Zhou, aunque, *de facto,* estaba subdividida en numerosos Estados independientes y en guerra casi permanente.

No hallamos constancia de más cultos al Emperador del Fuego hasta varios siglos más tarde, hacia el III a.n.e., en la obra *Deberes mensuales*; que era una suerte de ca-

lendario en el que se detallaba qué ceremonias había que hacer cada mes del año. Estos *Deberes mensuales* pasaron a formar parte de dos obras mayores, que son el *Libro de los ritos*[847] y *Los anales del caballero Lü*[848] (terminado hacia el año 239 a.n.e., según M. Carson y M. Loewe[849]). Ambos libros identifican al Emperador del Fuego como emperador del verano y lo asocian con el resto de los elementos correspondientes, como, por ejemplo, los animales «que tienen alas», «la nota musical *zhong*», «el número siete» y «el sabor amargo»[850]; y, ya adentrándose en la esfera de lo ritual, se estipula para la estación del Emperador del Fuego que el emperador real:

«Debe vestir de rojo y llevar atavíos y jades rojos, tirado por cabalgaduras de color cinabrio que tengan la cola negra y lleven los jaeces de color cinabrio, y en carruajes también de color de cinabrio. Deben vestir de color cinabrio y llevar jades de adorno del mismo color»[851].

Además, se detalla qué ofrendas debe hacer el emperador: «Se debe hacer las ofrendas al Fogón y ofrendar especialmente hígado»[852]. El color del fuego en China era el rojo y era, de los Cinco Elementos, el que estaba ligado al verano. Su señor, el Emperador del Fuego. Por lo tanto, para ir en consonancia con la Naturaleza, el emperador debía integrar en su vida y en su persona todos estos elementos de la Naturaleza cuyo símbolo visual más conspicuo era el color rojo: rojo en su carruaje, en sus ropas, en sus jades. Y rojo también en las ofrendas de carne: hígado rojo, y ofrendas hechas al Fogón, lugar rojo por antonomasia de la vivienda, lugar del fuego.

La asociación del Emperador del Fuego con el elemento Fuego y con el color rojo sin duda tuvo un papel preponderante en la identificación, transformación o asimilación de esta divinidad con otra que recibió culto a lo largo de varios siglos. Nos estamos refiriendo a la divinidad o al espíritu del Fogón. La transformación del Emperador del Fuego en dios del Fogón quedó consignada por el pensador del siglo I n.e. Wang Chong en *Refutaciones de la común opinión*, en un capítulo que dedica a explicar su punto de vista, sobre por qué se hacían ofrendas en la Antigüedad y por qué deberían hacerse en su tiempo.

En dicho capítulo, dice el filósofo: «Según la tradición, cuando murió el Emperador del Fuego, que era el que sabía hacer el fuego, pasó a ser el [dios del] Fogón 灶»[853], es decir, que pasó a ser considerado como el dios o espíritu del Fogón, del hogar de las casas. El filósofo, además, precisó que la responsabilidad de hacerle las ofrendas y rendirle el culto recaía en aquellos tiempos (lejanos ya por él mismo) en el emperador y en el pueblo llano, por obligación en el caso del primero y por elección totalmente voluntaria en el del segundo. Hasta aquí, Wang Chong se limitó a reproducir, a recordar a sus lectores lo que era tradición. Hecho lo cual, comenzó a exponer ideas de su propia cosecha en los siguientes términos refiriéndose siempre a la Antigüedad:

«No había nada estipulado acerca de las ofrendas al [dios del] Fogón, al [dios del] Mijo, ni tampoco en el caso de las Cinco Ofrendas [a otros dioses]. Todas las ofrendas se realizaban para conmemorar su bondad y para evitar

que sus grandes logros cayeran en el olvido. Aquel que desde lo profundo de su ser amaba [a estas grandes figuras], les hacía ofrendas de comida y bebida. En suma, los cultos se hacían por amor a los espíritus y a las divinidades»[854].

Dicho esto, Wang Chong aclaró que los cultos hechos de dicha manera, es decir, como expresión de un respeto y un amor sincero, con un significado íntimo y personal, no sobrevivieron a Yu el Grande, lo que significa que perdieron tal sentido ya en la Antigüedad. Además, constató el pensador que Yu el Grande rendía culto con aquel sentido profundo al dios del Fogón y al del Mijo en lugares que construyó *ex profeso* para tales fines. En suma, el culto a la figura en la que se había transfigurado el Emperador del Fuego de la mitología, el dios del Fogón, ya existía en tiempos remotos de Yu el Grande, según Wang Chong.

Ahora bien, es importante considerar estos datos a la luz de otra mención más detallada e inserta en un contexto más elocuente que se encuentra en el gran compendio filosófico titulado *Libro del maestro Huainan*, compendio filosófico nacido del pincel de varios autores y finalizado en 139 a.n.e[855]. En dicha obra se sostiene que las ofrendas debían realizarse con la intención de mantener viva entre los vivos la memoria de aquellos que habían resultado excepcionalmente beneficiosos para el resto de la humanidad[856]. El texto parece preguntarse: ¿cómo no hacer ofrendas y rendir culto a quienes, ya fallecidos, dedicaron sus vidas en beneficio de los vivos y de las generaciones venideras? «De ahí», leemos, «que el Emperador

del Fuego, una vez muerto, pasara a recibir culto como [dios del] Fogón, por haber creado el fuego, y Yu [el Grande], por haber salvado al mundo, en calidad de [dios del] Suelo tras su muerte, y Qi de la casa de Zhou, por haber arado y sembrado, en calidad de [dios del] Mijo tras su muerte, y, en fin, Yi [el Arquero], por haber exterminado todo lo malo del mundo, en calidad de Zongbu tras su muerte»[857].

La idea subyacente a este fragmento es clara y reveladora. Clara, en la medida en que muestra inequívocamente que las ofrendas se hacían a aquellos que hubieran obrado por el bien de la humanidad, por ejemplo, creando el fuego o inventando cómo arar y sembrar. Reveladora, porque evidencia cómo el artífice de tamaña buena obra se transfiguraba levemente con la muerte, pues cambiaba de nombre, y cómo comenzaba a ser objeto de culto bajo otra identidad. El Emperador del Fuego inventó el fuego, pero no recibe culto como tal, sino como dios del Fogón. Yu el Grande salvó a la humanidad de lo malo, pero no recibiría culto como Yu el Grande, sino como dios del Suelo. Y así sucesivamente.

Ilustración 30-1. Grabado moderno en madera del dios del Fuego, provincia de Yunnan.

Mas no todas las obras de la Antigüedad china están

de acuerdo en cuanto a quién había sido la figura que, al morir, se convirtió en el dios del Fogón. El *Libro de los ritos* dice que el cuarto mes del verano tenía de emperador al Emperador del Fuego, de espíritu celestial a Zhurong y de dios receptor de ofrendas al dios del Fogón[858]. Esto ha hecho pensar a ciertos investigadores que el Emperador del Fuego se habría transformado no en el dios del Fogón (ilustración 30-2), sino en el dios del Fuego (ilustración 30-1).

Ilustración 30-2
Dios del Fogón. Es la figura superior derecha, con bigote. Grabado sobre madera, dinastía Qing.

A pesar de que el Emperador del Fuego es nombrado en un buen elenco de textos clásicos de la Antigüedad[859], a veces como Agricultor Prodigioso, hemos de esperar hasta el *Libro de la dinastía Wei*[860] para encontrarlo como divinidad receptora de culto. Sólo se dice que el rito se realizó «en el altar *jiao* del Sur». Téngase en cuenta que el sur era el punto cardinal asociado a esta divinidad.

En resumen, la figura mitológica del Emperador del Fuego recibió culto como tal hacia el año 420 a.n.e. en el Estado de Qin, siendo Ling su monarca[861]. Además, se le realizaron cultos en calidad de espíritu o dios del Fogón, que es la forma en la que se transfiguró al morir y bajo la que recibió culto tanto estatal, por parte del emperador, como popular, por parte del pueblo a voluntad, en tiempos de Yu el Grande, según Wang Chong[862], aunque tal datación no está atestiguada de ningún otro modo.

El dios del Fogón (ilustración 30-2) fue una divinidad notablemente conocida fuera ya del período que abarca la Antigüedad china y una figura en torno a la cual existían diversas leyendas. Nos permitiremos recordar algunas de ellas, aunque caigan fuera del período que nos proponemos considerar en este libro, por su interés.

Cuenta una de ellas que el dios del Fogón fue un seductor al que la Reina Madre de Occidente (pp. 311-313) acusó ante el Emperador de Jade, máxima autoridad entre los dioses, de haber tenido numerosas aventuras amorosas con sus sirvientas. Como castigo, el dios del Fogón fue expulsado del cielo a vivir en la tierra, y eligió

convertirse en dios del Fogón para tener siempre cerca a las mujeres.

Otra leyenda invierte este proceso de divinización y nos muestra la transformación de un hombre en un dios. Un hombre, que estaba casado con una mujer excepcionalmente virtuosa, tenía el vicio del juego. En cierta ocasión, el hombre lo perdió todo y no tuvo más remedio que vender a su esposa en calidad de concubina a un hombre acaudalado. Juró entonces dejar el juego y trabajar para poder volver a comprarla. Pero no fue capaz de lograr ni lo uno ni lo otro y, al poco tiempo, mendigaba por las calles. Ocurrió tiempo después que los pasos le llevaron a pedir limosna en la residencia de su antigua mujer. Ésta, apiadándose de él, lo llevó a la cocina, junto al hogar, para darle algo de comer. Entonces volvió a la residencia el marido y el mendigo se escondió rápidamente en el fogón. El marido mandó que le hirvieran agua para tomar un baño. Y el mendigo, para no perjudicar a su antigua mujer, calló y murió abrasado. La mujer, a partir de entonces, honró la memoria de su difunto primer marido quemando varillas de incienso en el fogón todos los días. Y aquel hombre muerto pasó a ser considerado dios del Fogón a partir de entonces.

Una tercera leyenda, en fin, ofrece una variación a partir de la última que hemos narrado. En este caso, la variación comienza a partir del momento en que el hombre vende a su esposa. Ésta es descrita como una mujer que, en su nuevo hogar, se dedicaba enteramente a la caridad, a repartir comida entre los indigentes. En una ocasión, cuando daba limosna a un grupo de personas, vio entre

ellas a su antiguo marido. En el preciso momento en que le tocaba dar comida a éste, la comida se le terminó. Al día siguiente, empezó a repartir la comida por el final de la fila de indigentes, y, cuando iba a darle a su antiguo marido, se le volvió a acabar la comida que llevaba para repartir. Las veces siguientes no vio a su antiguo marido entre los mendigos. Preguntó por él y se enteró de que había muerto por inanición. Se quitó la vida. Y el Emperador de Jade, desde el cielo, conmovido por el amor de la pareja, nombró al hombre y a la mujer dioses del Fogón (ilustración 30-2).

Se decía que estos dioses del Fogón, cada veinticuatro del duodécimo mes del año, abandonaban el hogar de las casas y ascendían al cielo para informar al Emperador de Jade sobre el comportamiento de los miembros de la familia en cuya casa vivían, y se creía que de ese informe dependía que la familia fuera a tener un año bueno o malo. Para que el informe fuera favorable y de la boca de los dioses del Fogón solamente salieran palabras dulces, los de la familia comían dulces y luego untaban con ellos las bocas de las figuritas o de las tablillas talladas con retratos que representaban a estos dos dioses. A continuación, quemaban estas imágenes en el propio fogón en compañía de otra figurita, ésta de un caballo, con la intención de que el animal transportase cómodamente a los dioses hasta el cielo. A los pocos días, la víspera de año nuevo, la familia volvía a colocar figuritas o tablillas talladas con los retratos de los dioses del Fogón junto al fogón de la vivienda[863].

No deja de ser curioso ver cómo las ofrendas al espíritu del Fogón fueron también constatadas por el misionero

fray Domingo Fernández de Navarrete en el siglo XVII en *Tratados Históricos, Políticos, y Morales de la Monarquía de China* así: «El Regulo llamado Li Xao ofreciò sacrificio al fogon; esto es, al espiritu, que fingen preside en el hogar de la cocina, pidiole felicidades, y vida larga, persuadiò esta idolatria al Emperador, diziendole, que si servia a dicho espiritu, le vendria luego la medicina, para prolongarle la vida; y juntamente el arte, y modo para convertir en oro la arena amarilla»[864].

人天土水火白青東西

天土水火白青東西

Cuarta parte

Dos apéndices

Apéndice 1
Textos españoles del siglo XVII sobre mitología china

ESTUDIAR con detalle cómo los occidentales vieron, entendieron y transmitieron los mitos chinos es un asunto que supera con mucho los objetivos de las líneas de este Apéndice, pues es un tema que obliga a investigar unos textos debidos a gran cantidad de autores de diversos países (especialmente de Portugal, España, Francia e Italia) y publicados a lo largo de varios siglos, al menos desde el siglo XVI y desde el año 1529 en que Bernardino de Escalante escribió su *Discurso de la navegación que los portugueses hazen a los Reinos y Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China*, impreso en Sevilla en 1577 en castellano y, en su traducción al inglés, en Londres en 1579[865]; o desde la obra del dominico portugués Gaspar da Cruz, escrita en portugués entre 1569 y 1570, que estuvo unos meses en China en 1556, o desde la del historiador luso João de Barros, autor de un libro en varios tomos, *Asia*, de los que el tercero («Década III») está dedicado a China, estampado en Lisboa en 1563. Profundizar en este

extenso terreno ha merecido ya y seguirá mereciendo muchos tomos. Por ello, ahora sólo quisiéramos llamar la atención sobre este campo de investigación y exhumar algunos textos sobre mitología que fueron escritos por misioneros españoles y editados en algunas de las primeras obras que se redactaron sobre China en lengua europea en el siglo XVII.

El primer texto que merece la pena ser citado in extenso es de fray Juan González de Mendoza (Torrecilla de Cameros, 1545-Popayán, 1618) y se encuentra en el Libro Segundo de su obra *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, escrita por encargo del papa Gregorio XIII.

El agustino no se basó en fuentes directas, fruto de su observación in situ. Aunque estaba todo previsto para que fray Juan se desplazara a China con la embajada enviada por Felipe II en 1581 en calidad de portador de una «Minuta de carta de Felipe II al rey de la China, pidiéndole deje a los religiosos agustinos que le enseñen a él y a sus vasallos la verdadera ley de Dios», firmada por el rey español en Badajoz el 11 de junio de 1580[866], nunca hizo tal viaje. González de Mendoza compuso su obra a partir de otras fuentes, secundarias, que él mismo declara. Cuando arribó a México —nos cuenta— y supo que no podría viajar a China, recabó información sobre China de este modo: «Procuré informarme y entendí de personas que habían estado en China y hecho traducir algunas cosas de los libros e historias de aquel Reino; y de algunos papeles y relaciones que pude haber a las manos, bien comprobados, hice un breve com-

pendio». Es decir, que utilizó tres tipos de fuentes: comunicaciones personales de gente que había estado en China, traducciones directas del chino y escritos de personas que habían estado en China o escrito sobre ella.

Además, fray Juan González de Mendoza decidió enriquecer su escrito: incluyó una Segunda Parte en la que publicaba las relaciones que habían escrito algunos misioneros que habían estado en China. El resultado global fue una obra que combinaba un primer texto de fray Juan sobre la China basado en fuentes secundarias, con unos textos anexos escritos por otros misioneros, que eran en sí mismos fuentes primarias. El resultado de su trabajo, que él mismo llamó «breve compendio», se convirtió pronto en una obra enormemente difundida y leída por toda la Europa de la época, que se reimprimió treinta y ocho veces en quince años, entre 1585 y 1600, y que fue traducida a ocho lenguas europeas, a saber, la italiana, la francesa, la inglesa, la latina, la holandesa, la alemana y la castellana[867], lo que le dio una resonancia notable en todo el continente.

La Primera Parte es la más rica en textos de nuestro interés. En ella, se consagra cada Libro a uno o varios temas diferentes. Por ejemplo, el Libro Segundo está consagrado a la «religión», los «ídolos» y a las «demás cosas tocantes a lo sobrenatural». Es en ella donde encontramos muy reveladoras anotaciones sobre cuáles eran las creencias chinas en las divinidades y en los dioses (II, p. 45), sobre las distintas religiones de China (*i.e.*, budismo y taoísmo), sobre los ritos funerarios (VIII, p. 60), sobre los templos donde llevaban a cabo el culto a sus dioses

(X, p. 66), sobre la concepción que tenían del más allá y del alma (VI, p. 56), sobre las imágenes y pinturas con que representaban a sus dioses (I y II, pp. 43-49) y, lo más importante para la presente obra, sobre la cosmogonía o «de lo que dicen sobre el principio del mundo y de la creación de los hombres». Esto fue lo que escribió fray Juan acerca de las creencias mitológicas chinas en su época:

«DE LO QUE DICEN DEL PRINCIPIO DEL MUNDO
Y DE LA CREACIÓN DE LOS HOMBRES

»Con ser los chinos hombres de tan claros ingenios y tan buenos entendimientos, y, en su respecto, dicen ellos que las demás naciones del mundo son ciegas, excepto los españoles, a quien de poco acá han conocido; y con haber entre ellos filosofía moral y natural, que se lee públicamente, y astrología, en lo que toca a tratar del origen y principio del mundo y de la creación de los hombres tienen muchos errores; algunos de los cuales se pondrían en este capítulo, sacados de sus mismos libros, y en particular de uno que intitulan *Del principio del mundo*.

»Lo primero, dicen que el cielo, la tierra y el agua estaban *ab-aeterno* juntos, y que uno que está en el cielo, llamado por nombre *Tayn*, con gran ciencia que tuvo, apartó la tierra del cielo, quedando el cielo en lo alto y bajando la tierra, siguiendo su natural inclinación, como pesada y grave, adonde ahora está. Este *Tayn* dicen crió un hombre que llaman *Panzón* de nada, y a una mujer que se llama *Panzona*; este *Panzón* por poder que le dio

Tayn crió también de la nada otro hombre, que se llamó *Ţanhom*, con otros trece hermanos: el *Tanhom* fue hombre de gran ciencia, tanto que puso nombre a todas las cosas criadas, y conoció por doctrina del *Tayn* la virtud de todas ellas, y el modo de aplicarlas en las enfermedades para sanar cualquier enfermedad. Este *Tanhom* y sus hermanos tuvieron muchos hijos; en particular el mayor, que se llamó *Teyencom*, tuvo doce hijos; el primogénito llamado *Tuhuncom* tuvo nueve, y los demás también tuvieron muchos; creen que los linajes de éstos duraron más de noventa mil años, y que al cabo de ellos se acabaron todos los hombres, porque lo quiso así el *Tayn* que había criado al primer hombre y mujer de nada, por vengarse de cierta injuria que le hicieron, y por envidia de que con lo que les había enseñado sabían ya casi tanto como él; y no le reconocían superioridad, como se lo habían prometido cuando les infundió su ciencia. A esto se siguió que se cayó el cielo, y luego le tornó el *Tayn* a levantar, y crió otro hombre en la tierra, llamado *Lotzitam*, con dos cuernos, de los cuales salía un olor suave, y de este olor se producían hombres y mujeres. Éste se desapareció, dejando ya muchos hombres y mujeres en el mundo, de quien han procedido todos los que ahora hay en él. El primero que de este *Lotzitam* nació dicen se llamó *Azalan*, y que vivió nuevecientos años; luego, el cielo creó un hombre que se llamaba *Atzión* haciendo se empreñase su madre, que se llamaba *Lutim*, sólo de ver una cabeza de león que estaba en el cielo; nació de *Truchin*, en la provincia de Sauton, y vivió ochocientos años.

»Nació después *Usao*: ya en este tiempo había mucha gente en el mundo, la cual no comía sino cosas silvestres y crudas. Y el *Usao* les dio industria para hacer casas con los árboles, para poderse defender de los animales bravos, que les hacían mucho daño, y mataban muchos para hacerse vestidos. Después vino uno llamado *Huntzui* que fue el inventor del fuego y el que enseñó cómo se había de hacer, y cómo habían de asar y cocer los manjares, y el modo de trocar y vender unas cosas por otras. Entendíanse en las contrataciones por nudos que daban en unos cordeles, a causa de no tener letras ni aun noticia de ellas. Después de éste dicen parió cierta mujer, llamada *Hautzibon*, un hijo que se llamó *Ocheutey*, que fue el inventor de muchas cosas, y dio orden de que se casasen; y para tañer muchas maneras de instrumentos afirman vino del cielo por milagro, para bien de la tierra, porque su madre, yendo por un camino, topó una pisada de hombre, y poniendo su pie en ella, la cercó un relámpago que bajó del cielo y luego quedó preñada de él.

»Este *Ocheutey* tuvo un hijo que se llamó *Ezonlom*, inventor de la Medicina y Astrología y de la Judiciaria; el cual enseñó a labrar la tierra e inventó el arado y la azada. De éste dicen grandes cosas maravillosas, y entre otras que comía siete diferencias de hierbas ponzoñosas y mortíferas sin que le hiciesen mal, y vivió cuatrocientos años. Desde el hijo de éste, que se llamó *Vitey*, tuvieron principio sus reyes, reduciendo las cosas a Imperio, y llevándolas por sucesión, como se verá en el capítulo en que trataremos del Rey de este gran Reino que ahora vive.

»Estos y otros muchos disparates dicen del principio del mundo, de que se colige lo poco que sin el favor de Dios y lumbre de Fe católica pueden los hombres, aunque sea del más sutil entendimiento que se puede pensar»[868].

Otra de las mayores obras escritas sobre China durante el siglo XVII es *Tratados Históricos, Políticos, y Morales de la Monarquía de China*[869], de fray Domingo Fernández de Navarrete. Fray Domingo pertenecía a la Orden de Santo Domingo, era Catedrático de Prima de la Universidad de Santo Tomás de Manila, y en 1676 ostentaba el cargo de Procurador General de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas. Su obra, según reza la «Suma del Privilegio», recibió el privilegio real para ser impresa y vendida por «Florián Anisón, Mercader de Libros, vecino desta Villa [Madrid]». Los derechos de publicación pertenecían solamente a dicho editor y esta aprobación oficial de la publicación del texto de fray Domingo lleva fecha de «21 de Enero de 1676». La Fe de Erratas que acompaña la edición final está fechada así: «Madrid, y Junio 18 de 1676». Cabe colegir, por lo tanto, que *Tratados Históricos, Políticos, y Morales de la Monarquía de China* fue editado por primera vez en castellano en 1676, en Madrid.

Una lectura del índice es suficiente para percibir que el título hace justicia al contenido, pues la obra toca extensamente la historia, la política contemporánea y lo espiritual que era propio de la China del siglo XVII y de su pasado. Además, no faltan en *Tratados...* otros capítulos más variopintos, como, por ejemplo, algunos sobre geo-

grafía, organización administrativa, organización judicial, fauna y flora, religiones o ceremonias sociales y funerarias. Es una obra con afán de totalidad, acometida con la intención de describir todos los aspectos de aquella «Monarquía».

De los siete tratados de que consta la obra, los dos últimos *no* se dedican a China, sino a relatar los viajes que hizo el autor desde que salió de China camino de su patria. Los restantes tratados se entregan enteramente a la descripción de China.

Los tratados primero y segundo se centran en lo histórico y lo político, mientras que los tercero, cuarto y quinto se dedican a lo espiritual. El primero de estos tres últimos, el tercero, titulado «Escrivense algunas sentencias Politicas, y Morales del Filosofo Kung Fu Zu», constituye una excelente introducción a la filosofía de Confucio. Es una antología de sentencias de Confucio traducidas directamente del chino que le sirve de base al autor para examinar las ideas fundamentales de dicho pensador. Fernández de Navarrete siguió en tal examen un método comparativo: primero, presentaba la traducción de fragmentos de Confucio y luego aportaba citas (que tomaba tanto de los Padres de la Iglesia como de los filósofos de la Grecia y la Roma clásicas) cuyos planteamientos se acercaban a los del filósofo chino, en una búsqueda por la semejanza ideológica. Sin duda es una de las primeras traducciones sistemáticas de las *Analectas* de Confucio al castellano hecha directamente del chino.

El tratado cuarto también constituye una importante obra de traducción y, por lo tanto, un significativo inten-

to de facilitar al lector la comprensión del mundo ideológico chino por medio de la traducción. Este tratado consiste en la traducción, comentada por el método comparativo del que acabamos de hablar, de una obra china que se titulaba, según dice el propio Fernández de Navarrete, *Ming Sin Pao Kien*, cuya traducción él hace así: *Espejo precioso del alma*. La obra en cuestión era una antología general de sentencias filosóficas y morales tanto de los más grandes pensadores de la historia de China como de las más influyentes obras (algunas anónimas) de su civilización. Entre este elenco de pensadores aparecen Confucio, Mencio, Han Fei, Laozi, Xun y largas citas de los libros canónicos de la civilización china como el *Libro de los documentos* y el *Libro del tao*, lo que indica que la antología abarcaba las principales escuelas de pensamiento sin exclusiones: confucianismo, legismo, taoísmo.

No debemos dejar de recordar que esta traducción de Fernández de Navarrete no es la primera que se hiciera al castellano en el siglo XVII de aquel original chino, sino, al menos, la segunda, puesto que años antes ya fray Juan Cobo la había vertido al castellano directamente del chino bajo el título de *Espejo rico del claro corazón*, publicada en Manila en 1595.

Los datos sobre mitología que nos presenta fray Domingo Fernández de Navarrete se hallan a lo largo de toda la obra, repartidos en bastantes de sus tratados, de una manera notablemente más dispersa de lo que los presentaba fray Juan González de Mendoza. El primer punto que aborda extensamente Fernández de Navarrete es el del origen del hombre, de la humanidad: la cos-

mogonía. Antes de exponer la creencia más extendida en sus tiempos al respecto, fray Domingo hace una recensión de las opiniones que otros misioneros europeos expresaron antes que él al respecto, criticando algunas de éstas por estar llenas de «grandes quimeras», como las del padre Nieremberg, y alabando otras, por lo contrario, como las del padre Mendoça, a quien le da la razón por haber escrito que los primeros moradores de China no eran sino los nietos de Noé, llegados desde Armenia[870].

Una vez hecho esto, Fernández de Navarrete consigna así lo que pensaban los chinos sobre su propio origen: «Es cosa assentada en sus libros, y historias, que el primero a quien ellos conocen fue Fò Hì [= Fuxi], del tiempo antecedente a él ninguna noticia tienen, grande, ni pequeña»[871]. En el mismo lugar, líneas después, se califica a Fuxi de «el primer emperador de la China [...], como expressamente lo dizen los libros, y en que convienen uniformemente todos». A renglón seguido, el autor declara que sería imposible convencer a los chinos de que Fuxi era Adán, porque todo el mundo, hasta los labradores, sabía con total seguridad que su primer ancestro era Fuxi, y porque tal creencia estaba profundamente arraigada en el pueblo chino. Para terminar, el misionero resume así quién era Fuxi: «El parecer mas comun es, que desde Fò Hì, primer Emperador de China, hasta este año de 1675 han passado 4559 años»[872].

Aunque estos datos sitúan al personaje mitológico en la historia y le dan estatuto de primer emperador real, no mitológico, no ocurre lo mismo en otro lugar en que Fernández de Navarrete vuelve sobre Fuxi, pues enton-

ces afirma que fue «el primer hombre, y primer Emperador»[873], añadiendo en el mismo sitio que «antes de este hombre confiessa el China, que no sabe cosa alguna del mundo; ni de sus cosas, y aunque muchos ponen a otro, que le antecedio a quien llaman Puon Ku, de quien dizen, que dividiò el Cielo de la tierra».

Esta segunda mención trae a colación a otra figura, Puon Ku, de la que se dice que dividió el Cielo de la Tierra, es decir, que separó el cielo de la tierra; Fernández de Navarrete, por lo tanto, está narrándonos uno de los mitos cosmogónicos bien conocidos: aquel en el que Pangu nacía en el centro del mundo cuando éste era un todo indistinto semejante a un huevo y creaba el mundo al separar el cielo de la tierra, la clara de la yema (pp. 133-134). También conviene notar que Fernández de Navarrete destaca que la creencia de que Pangu fue el origen del hombre no era universal, ya que la que él llama «Secta Literaria, que es la de los Letrados, y Sabios»[874], es decir, la escuela confuciana, consideraba que el origen del hombre se hallaba en Fuxi. Tal observación permite constatar que la aversión que tenían los confucianos por lo mitológico y la preferencia que sentían por lo histórico ya desde la dinastía Han existían todavía en el siglo XVII.

El segundo gran personaje de la mitología de que nos habla Fernández de Navarrete es el Agricultor Prodigioso, Shennong. Merece la pena dar la cita completa: «Poco despues del Fo Hi, entrò en el Imperio Xin Nung, enseñò a los suyos la Agrigultura, el arado, y otros instrumentos; viene a ser este para los Chinos la Diosa Zeres, ò el Dios Sterculio, de quien dize Lactan-

cio de Fals. Relig. Cap. 20: *Sterculius qui stercorandi agri rationem primus induxit*»[875]. Es evidente que los rasgos que tenía el personaje mitológico en los primeros textos en que aparece (155-163 *supra*) se habían mantenido en el siglo XVII.

El tercer personaje en el que nos detendremos es Shun. El lector recordará que Shun fue el segundo emperador humano en la tierra de cuya entronización existen dos versiones radicalmente diferentes: en una, la que quedó fijada como oficial para la posteridad, era invitado a ocupar el trono por el emperador precedente; en otra, la que fue borrada de los libros y cayó en el olvido, Shun era un usurpador que se apoderó del trono por medio de la violencia contra el emperador saliente. Fernández de Navarrete recoge la versión ortodoxa y sitúa a Shun como emperador real; además, le atribuye lo mismo que Wang Chong, el pensador del siglo I: el haber realizado cultos a los antepasados. En fin, el misionero no deja de apuntar también que Shun pasó a ser una figura venerada por Confucio y la Escuela de los Letrados como emperador modelo en los siguientes términos: «Siguieronse otros Emperadores [a Shennong], de que cuentan pocas cosas, Xun fue el octavo, y el primero que levantò Templos para ofrecer sacrificios a los difuntos: desta materia se escrivirà largamente en el tom. 2 es muy celebrado del China, y del Philosopho Confucio, aqueste Emperador»[876].

Otros personajes mitológicos que menciona fray Domingo de pasada son Yao, al hilo de una exposición sobre la concepción china del más allá y de la muerte[877];

Yao y Shun en tanto los emperadores primeros del Imperio[878]; y el rey Wen, o rey Sabio[879].

Como se ve, la presencia de textos mitológicos en las obras escritas por misioneros en el siglo XVII es un amplísimo terreno de estudio e investigación sobre el que solamente queríamos llamar la atención con la escueta presentación de estas páginas. Confiamos en que haya estudiosos que continúen por este camino, que no sólo permitiría tener interesantes fuentes sobre la pervivencia de los mitos en la China moderna, sino también comprender mejor las relaciones intelectuales sinoeuropeas durante dicho siglo.

人天土水火白青東西

Apéndice 2
Los motivos de la mitología china antigua según el índice de Stith Thompson

Hemos organizado este apéndice de dos maneras: por el orden en que aparecen los mitos en esta obra, en el apartado a), y por orden de motivos mitológicos, en el b). De esta manera, el lector interesado puede buscar en el a) qué motivos convergen en un determinado mito, y puede buscar en el apartado b) un motivo mitológico que le interese especialmente para saber qué mitos existen en esta obra que lo contengan.

a) Índice organizado por mitos

3-1: Variante de A625.2
3-2: Variante de A625.2
3-3: A620.1 + Variante de A1260 + A1710
3-4: A620.1 + Variante de A1150 + A1220 + A1710 + A2610 + A710 + A740 + A760
3-5: A642. + A718 + A740 + A780 + A910 + A950 + A960 + A970 + A990 + A1130
3-6: A1130
3-7: B70
3-8: A1260
3-9: Variante de A123.1
3-10: A1241 + A1241.1 + A1210
3-11: A1270 + T415 + A120 + B290
3-12: A1484
3-13: A1484
3-14: A1438 + A1441 + A1420 + A430

3-15: A500 + A1441.2. + F962
3-16: A511.2.1.1 + A1441 + A1540 + S300 + S310 + S330 + S350 + A1610 + B520 + A1420 + A500 + A510
3-17: A1441.1 + A432. + A500
3-18: A590
3-19: A511.2.1.1 + S300 + S310 + S330 + S350 + A1610 + B520 + A1420 + A500 + A510
3-20: A511.2.1.1 + + A500 + A510 + N820 + S300 + S310 + S330 + S350 + A1610 + B520 + A1420
3-21: F700 + F810 + B30
3-22: A500 + A1140
4-1: A531 + A533 + A1050 + A1010 + A1110
4-2: A901.1
4-3: A901.1 + A760 + A750 + A720
4-4: A1080 + A530 + A910 + A760 + A750 + A720
4-5: A850 + A760 + A750 + A720
4-6: B10
5-1: A172. + A170 + A280 + A1540
5-2: A1090 + A1540
5-3: D1025 + D1211 + B11 + D1013
5-4: D1222
5-5: A1480 + D1810
5-6: D450
5-7: Q410
5-8: Q410 + A1540 + A1460
6-1: A1010
6-2: Q200 + Q410 + Q590 + A1010 + A1030
6-3: A1000 + Q200 + Q410
6-4: A510.2. + A1010 + Q410 + T540 + D110 + E50 + H910
6-5: A533 + A1010
6-6: A200 + A530 + A1010 + Q410
6-7: F800
6-8: A510 + Z400
6-9: H910 + L100
6-10: Q140 + Q340 + A500
6-11: A500 + Q450
6-12: Variante de B11.1 + D190
6-13: B19 + D110
6-14: B19 + D110
6-15: B19 + D170
6-16: T540
6-17: A533 + A1010
6-18: A533 + A1010 + A1410
6-19: A1010 + A533 + N810 + N820
6-20: A1010 + A533 + A1410
6-21: N810 + B20
6-22: A530 + A1010 + Variante de D100 + T540 + Variante de B640
7-1: A530 + Variante de A720.1
7-2: A1090 + B10
7-3: A200 + A531 + D1092. + A531.1.1
7-4: A715.1 + T540
7-5: A732
7-6: N300 + A1090
7-7: A590
8-1: S73.1.1 + A160
8-2: F830 + S73.1.1
8-3: N800 + N810 + S73.1.1
8-4: A1390
8-5: A417 + Variante de A120 + A161.1
8-6: Variante de A160 + A1080
8-7: A1080 + E0 + Q421
8-8: C50 + Q580 + Variante de D150
8-9: A123.1

8-10: Q430
8-11: A123.1 + E50
8-12: B90
8-13: A1460 + A1490 + A1445 + A1549.1
8-14: F61 + A200
8-15: A2610 + D1850
8-16: Variante de D1850
9-1: B10
9-2: A190
9-3: B10
9-4: A1451
9-5: F480 + F490 + A1337
10-1: T30 + T500 + A510
10-2: A1583
10-3: B20 + A200
12-1: Variante de A180 + Z400
13-1: A1090 + Variante de A501
13-2: Q410 + A590 + P230
13-3: A530 + Q410 + Variante de Q431.3
13-4: F810 + F980
13-5: Variante de B130 + M0 + A530
13-6: B450
13-7: A450 + A1590
13-8: B20
13-9: Q433 + A530
14-1: J1112.3 + L300 + K2010 + S10 + S70 + T250 + N820
14-2: L390 + J1650 + N820 + J1112.3
14-3: F420 + Variante de D400
14-4: A2731.2
14-5: H960
14-6: L350
14-7: F1700
14-8: F420.1.2
14-9: F701
15-1: A715.1 + A740
15-2: A1445.1
16-1: A1461
16-2: A170 + A250
16-3: A510 + Z400
17-1: A490 + A123.1
17-2: A6123.11 + A123.2.2. + Variante de A131.2. + A139.9 + A487.1
17-3: A284 + Variante de A131.1
17-4: A131.1
17-5: A493
17-6: A1490
17-7: A1170 + A280 + Variante de A132.1
17-8: A1170 + A280 + Variante de A132.1
17-9: B20 + A418
17-10: B20 + A418
17-11: A418 + B20
17-12: A420 + B20
17-13: A499 + B29.2.1
17-14: B147.2.2
17-15: Variante de B25.1.2
17-16: Variante de B57
17-17: Variante de B83
17-18: A1665
17-19: F50 + Variante de B83
18-1: B39 + B147.2.1
18-2: B39 + F701
18-3: A2260 + A2540 + D151.1
18-4: A167.1
18-5: B39 + B147.2.2
18-6: B50
18-7: B190 + A430 (?) + F440 + Variante de F441.4.4
18-8: B30 + B147.2.2
18-9: A499 + B147.2.2
18-10: D1850 + B30

18-11: A1611
18-12: F910 + A511.1.9 + T511.7.2
18-13: F910 + A1610 + T511.7.2
18-14: B180 + D1850
18-15: B180
18-16: B19
18-17: B15.4 + B147.1.1
18-18: B99 + B147.1.1
18-19: B750
18-20: B720 + B730 + B90
18-21: B720 + B730 + B90 + B147.1.2
18-22: B720 + B90 + B147.1.1
18-23: B147.1.2. + B720
18-24: B147.1.2. + B720
18-25: B15.1 + Variante de B15.7.6
18-26: B14 + B70
18-27: B14 + B110
18-28: B14
18-29: B70
18-30: Variante de B15.6.3.1 + B15.4.1
18-31: Variante de B83
18-32: A2600 + F54 (?) + Variante de A875.1.1 (?)
18-33: A2600 + F54 (?) + Variante de A875.1.1 (?)
18-34: F50 + F810 + Variante de A875.1.1
18-35: A1414.7.1 + A1414.1.1
18-36: A1455 + A1414.1.1
18-37: A1455 + A1414.1.1
18-38: A1455 + A1414.1.1
18-39: A2811 + T91 + B621.7
18-40: A500 + F815
18-41: D1850 + F811
18-42: A2610
18-43: Variante de L421
18-44: Variante de L421 + A2610
18-45: T543.1
18-46: F810 + T10 + Variante de A2611.0.4.1
18-47: D965
18-48: D965
18-49: D965
18-50: D965
18-51: A1400 + F815
18-52: F811
19-1: A1660 + B50 + A1670
19-2: A1160 + B50 + A1670
19-3: A1660 + B20
19-4: A1660
19-5: A1660 + A1590 + Q411.4 + Q80 + E100
19-6: F570 + A1660
19-7: A1660
19-8: A1680 + T523
19-9: A1680 + A1660
19-10: A1660 + B80 (?)
19-11: F570 + Variante de F555.5.1
20-1: A200 + F700 + E100 + F810 + D1850 + Variante de B26
20-2: D1850
20-3: A454
20-4: A490 + B10 + F810 + F70

b) Índice organizado por motivos

A1000: 6-3.
A1010: 4-1; 6-1; 6-2; 6-4; 6-5; 6-6; 6-17; 6-18; 6-19; 6-20; 6-22.
A1030: 6-2.
A1050: 4-1.
A1080: 4-4; 8-6; 8-7.
A1090: 5-2; 7-2; 7-6; 13-1.
A1110: 4-1.
A1130: 3-5; 3-6.
A1140: 3-22.
A1150 (Variante): 3-4.
A1160: 19-2.
A1170: 17-7; 17-8.
A120: 3-11; 8-5.
A1210: 3-10.
A1220: 3-4.
A123.1: 8-9; 8-11; 17-1.
A123.1 (Variante): 3-9.
A123.2.2: 17-2.
A1241: 3-10.
A1241.1: 3-10.
A1260 (Variante, man created by air): 3-3; 3-8.
A1270: 3-11.
A131.1: 17-4.
A131.1 (Variante): 17-3.
A131.2. (Variante): 17-2.
A132.1 (Variante): 17-7; 17-8.
A1337: 9-5.
A139.9: 17-2.
A1390: 8-4.
A1400: 18-51.
A1410: 6-18; 6-20.
A1414.1.1: 18-35; 18-36; 18-37: 18-38.
A1414.7.1: 18-35.
A1420: 3-14; 3-16; 3-19; 3-20.
A1438: 3-14.
A1441: 3-17; 3-14.
A1441.1: 3-17.
A1441.2: 3-15.
A1445: 8-13;
A1445.1: 15-2.
A1451: 9-4.
A1455: 18-36; 18-37; 18-38.
A1460: 5-8; 8-13.
A1461: 16-1.
A1480: 5-5.
A1484: 3-12; 3-13.
A1490: 8-13; 17-6.
A1540: 3-16; 5-1; 5-2; 5-8.
A1549.1: 8-13.
A1583: 10-2.
A1590: 13-7; 19-5.
A160: 8-1.
A160 (Variante): 8-6.
A161.1: 8-5.
A1610: 3-16; 3-19; 3-20; 18-13.
A1611: 18-11.
A1660: 19-1; 19-3; 19-4; 19-5; 19-6; 19-7; 19-9; 19-10.
A1665: 17-18.
A167.1: 18-4.
A1670: 19-1; 19-2.
A1680: 19-8; 19-9.
A170: 5-1; 16-2.
A1710: 3-3; 3-4.
A172: 5-1.
A180 (Variante): 12-1.
A190: 9-2.
A200: 6-6; 7-3; 8-14; 10-3; 20-1.
A2260: 18-3.

A250: 16-2.
A2540: 18-3.
A2600: 18-32; 18-33.
A2610: 3-4; 8-15; 18-42; 18-44.
A2611.0.4.1 (Variante): 8-46.
A2731.2: 14-4.
A280: 5-1; 17-7; 17-8.
A2811: 18-39.
A284: 17-3.
A417: 8-5.
A418: 17-9; 17-10; 17-11.
A420: 17-12.
A430: 3-14; 18-7.
A432: 3-17.
A450: 13-7.
A454: 20-3.
A487.1: 17-2.
A490: 17-1; 20-4.
A493: 17-5.
A499: 17-13; 18-9.
A500: 3-15; 3-16; 3-17; 3-19; 3-20; 3-22; 6-10; 6-11; 18-40.
A501 (Variante): 13-1.
A510: 3-16; 3-19; 3-20; 6-4; 6-8; 10-1; 16-3.
A510.2: 6-4.
A511.1.9: 18-12.
A511.2.1.1: 3-16; 3-19; 3-20.
A530: 4-4; 6-6; 6-22; 7-1; 13-3; 13-5; 13-9.
A531: 4-1; 7-3.
A531.1.1: 7-3.
A533: 4-1; 6-5; 6-17; 6-18; 6-19; 6-20.
A590: 3-18; 7-7; 13-2.
A6123.11: 17-2.
A620.1: 3-3; 3-4.
A625.2. (Variante de): 3-1; 3-2.
A642: 3-5.
A710: 3-4.
A715.1: 7-4; 15-1.
A718: 3-5.
A720: 4-3; 4-4; 4-5; 7-1.
A720.1 (Variante): 7-1.
A732: 7-5.
A740: 3-4; 3-5; 15-1.
A750: 4-3; 4-4; 4-5.
A760: 3-4; 4-3; 4-4; 4-5.
A780: 3-5.
A850: 4-5.
A875.1.1 (Variante): 18-32; 18-33; 18-34.
A901.1: 4-2; 4-3.
A910: 3-5; 4-4.
A950: 3-5.
A960: 3-5.
A970: 3-5.
A990: 3-5.
B10: 4-6; 7-2; 9-1; 9-3; 20-4.
B11: 5-3.
B11.1 (Variante): 6-12.
B110: 18-27.
B130 (Variante): 13-5.
B14: 18-18.
B147.1.1: 18-17; 18-18; 18-22.
B147.1.2: 18-21; 18-23; 18-24.
B147.2.1: 18-1.
B147.2.2: 17-14; 18-5; 18-8; 18-9.
B15.1: 18-25.
B15.4: 18-17.
B15.4.1: 18-30.
B15.6.3.1 (Variante): 18-30.
B15.7.6 (Variante): 18-25.
B180: 18-14; 18-15.
B19: 6-13; 6-14; 6-15; 18-16.
B190: 18-7.

B20: 6-21; 10-3; 13-8; 17-9; 17-10; 17-11; 17-12; 19-3.
B25.1.2. (Variante): 17-15.
B26 (Variante): 20-1.
B29.2.1: 17-13.
B290: 3-11.
B30: 3-21; 18-8; 18-10.
B39: 18-1; 18-2; 18-15.
B450: 13-6.
B50: 18-6; 19-1; 19-2.
B520: 3-16; 3-19; 3-20.
B57 (Variante): 17-16.
B621.7: 18-39.
B640 (Variante): 6-22.
B70: 3-7; 18-26; 18-29.
B720: 18-20; 18-21; 18-22; 18-23; 18-24.
B730: 18-20; 18-21.
B750: 18-19.
B80 (?): 19-10.
B83 (Variante): 17-17.
B90: 8-12; 18-20; 18-21; 18-22.
B99: 18-18.
C50: 8-8.
D100 (Variante): 6-22.
D1013: 5-3.
D1025: 5-3.
D1092: 7-3.
D110: 6-4; 6-13; 6-14.
D1211: 5-3.
D1222: 5-4.
D150 (Variante): 8-8.
D151.1: 18-3.
D170: 6-15.
D1810: 5-5.
D1850: 8-15; 18-10; 18-14; 18-41; 20-1; 20-2.
D1850 (Variante): 8-16.
D190: 6-12.
D400 (Variante): 14-3.
D450: 5-6.
D965: 18-47; 18-48; 18-49; 18-50.
E0: 8-7.
E100: 19-5; 20-1.
E50: 6-4; 8-11.
F1700: 14-7.
F420: 14-3.
F420.1.2: 14-8.
F440: 18-7.
F441.4.4 (Variante): 18-7.
F480: 9-5.
F490: 9-5.
F50: 17-19; 18-34.
F54 (?): 18-32.
F555.5.1 (Variante): 19-11.
F570: 19-6; 19-11.
F61: 8-14.
F700: 3-21; 20-1; 20-4.
F701: 14-9; 18-2.
F800: 6-7.
F810: 3-21; 13-4; 18-34; 18-46; 20-1; 20-4.
F811: 18-52; 18-41;
F815: 18-40; 18-51.
F830: 8-2.
F910: 18-12; 18-13.
F962: 3-15.
F980: 13-4.
H910: 6-4; 6-9.
H960: 14-5.
J1112.3: 14-1; 14-2.
J1650: 14-2.
K2010: 14-1.
L100: 6-9.
L300: 14-1.
L350: 14-6.

L390: 14-2.
L421 (Variante): 18-43; 18-44.
Мб: 13-5.
N300: 7-6.
N800: 8-3.
N810: 6-19; 6-21; 8-3.
N820: 3-20; 6-19; 14-1; 14-2.
P230: 13-2.
Q140: 6-10.
Q200: 6-2; 6-3.
Q340: 6-10.
Q410: 5-7; 5-8; 6-2; 6-3; 6-4; 6-6; 13-2; 13-3.
Q411.4: 19-5.
Q421: 8-7.
Q430: 8-10.
Q431.3 (Variante): 13-3.
Q433: 13-9.
Q450: 6-11.
Q580: 8-8.
Q590: 6-2.
Q80: 19-5.
S10: 14-1.
S300: 3-16; 3-19; 3-20.
S310: 3-16; 3-19; 3-20.
S330: 3-16; 3-19; 3-20.
S350: 3-16; 3-19; 3-20.
S70: 14-1.
S73.1.1: 8-1; 8-2; 8-3.
T10: 18-46.
T250: 14-1.
T30: 10-1.
T415: 3-11.
T500: 10-1.
T511.7.2: 18-12; 18-13.
T523: 19-8.
T540: 6-4; 6-16; 6-22; 7-4.
T543.1: 18-45.
T91: 18-39.
Z400: 6-8; 12-1; 16-3.

Bibliografía

ABREVIATURAS:

ASCC = Academia Sinica Computing Centre. Las ediciones informatizadas de la Academia Sinica se corresponden enteramente, paginación incluida, con las ediciones canónicas de la editorial 中华书局 de Pekín. *Véase* http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3.

HJAS = Harvard Journal of Asiatic Studies.

Adler, J.A. (2002) *Religiones chinas*, Akal, Madrid, 2005. Traducción de F. López.

Allan, S. (1981) «Sons of Suns: Myth and Totemism in Early China», *Bulletin of SOAS*, XLIV, parte 2.

Allan, S. (1981a) *The Heir and the Sage. Dynastic Legend in Early China*, Chinese Materials Center, San Francisco.

Allan, S. (1991) *The Shape of the Turtle: Myth, Art, and Cosmos in Early China*, SUNY Press, Albany.

Analectas 论语, *The Analects*, edición bilingüe, The Chinese University Press, Hong-Kong, 2000. Traducción de D. C. Lau.

Análisis general de las costumbres (1981) 风俗通义, 中华书局, Pekín.

Barrett, T. H. (1993) «Lieh Tzu», en M. Loewe, editor, 1993.

Bauer, W. (1976) *China and the Search for Happiness*, The Seabury Press, N. York. Traducción de Michael Straw.

Bielenstein, H. (1984) «Han Portents and Prognostications», *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 56.

Bilsky, L. J. (1975) *The State Religion of Ancient China, 2. vols.*, Asian Folklore and Social Life Monographs 70-71, Taipei.

Birrell, A. (1994) *Chinese Mythology. An Introduction*, Johns Hopkins UP, Baltimore.

Birrell, A. (1994a) «Review Article: Studies on Chinese Myth since 1970: An Appraisal. Part 1», *History of Religions* 33: 4 (Mayo).

Birrell, A. (1994b) «Review Article: Studies on Chinese Myth since 1970: An Appraisal. Part 2», *History of Religions* 34: 1 (Agosto).

Birrell, A. (1997) «The Four Flood Myth Traditions of Classical China», *T'oung Pao* LXXXIII.

Birrell, A. (1999) *The Classic of Mountains and Seas*, Penguin, Londres.

Birrell, A. (1999a) «James Legge and the Chinese Mythological Tradition», *History of Religions* 38, 4.

Bodde, D. (1936) «Foreword», en Tun, Li-ch'en 1901.

Bodde, D. (1961) «Myths of Ancient China», en S. N. Kramer, editor, 1961.

Bodde, D. (1975) *Festivals in Classical China*, Princeton UP, Princeton.

Boileau, G. (2002) «Wu and shaman», *Bulletin of SOAS*, 65, parte 2.

Boltz, W. G. (1981) «Kung Kung and the Flood: Reverse Euhemerism in the *Yao tian*», *T'oung Pao* LXVII, 3-5.

Boltz, W. G. (1993) «Lao tzu tao te ching», en M. Loewe 1993.

Boltz, W. G. (1993a) «Shuo wen chieh tzu», en M. Loewe 1993.

Bolts, W. G. (1993b) «Chou li», en M. Loewe 1993.

Bonnefoi, Y., editor (1996) *Diccionario de las mitologías*, Destino, Barcelona.

Cahill, S. (1993) *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*, Stanford UP, Stanford.

Campany, R. F. (1996) *Strange Writing*, SUNY Press, Albany.

Cantos del reino de Chu (1998) 楚辞译注, 上海古籍, Shanghai.

Carson, M. y M. Loewe (1993) «Lü zhih ch'un ch'iu», en M. Loewe 1993.

Ch'ü, W. L. (1948) «Lan-shang yü Yin tai lun», *Bulletin of the Institute of History and Philology* 13.

Chang I-jen, W.G. Boltz y M. Loewe (1993) «Kuo yü», en M. Loewe 1993.

Chang, K. C. (1962) «A Classification of Shang and Chou Myths», en K. C. Chang 1976.

Chang, K. C. (1964) «Some Dualistic Phenomenon in Shang Society», en K. C. Chang 1976.

Chang, K. C. (1976) *Early Chinese Civilization: Anthropological Perspectives*, Harvard UP/ Rainbow Press, Cambridge (Mass.)/ Taipei.

Chang, K. C. (1980) *Shang Civilization*, Yale UP, New Haven.

Chang, K. C. (1983) *Art, Myth, and Ritual: The Path to Political Authority in Ancient China*, Harvard UP, Cambridge (Mass.).

Chang, K. C. (1993) «Shamanism in Human History», *Bulletin of the Department of Archeology and Anthropology* 49.

Chang, Tsung-tung (1970) *Der Kultur der Shang-Dynastie im Spiegel des Orakelschriften. Eine paläographische Studie zur Religion im archaischen China*, Harrassowitz, Wiesbaden.

Chao, Lin (1970) *Marriage, inheritance and lineage organization in Shang-Chou China*, Taipei.

Chavannes, E. (1910) «Le dieu du sol dans la Chine antique», en *Le T'ai chan; essai de monographie d'un culte chinois*, E. Leroux, París, 1910.

Chavannes, E. (1989-1905) *Les mémoires historiques de Se-ma Ts'ien [Shih chi]*, 6 vols., Adrien-Maisonneuve, París, 1967-1969.

Chen, Mengjia (1936) «商代的神话与巫术», 燕京学报 número XX.

Cheng, A. (1993) «Ch'un ch'iu, Kung Yang, Ku Liang and Tsuo Chuan», en M. Loewe 1993.

Cheng, A. (1993a) «Lun yü», en M. Loewe 1993.

Cheng, A. (2004) «Confucio, filósofo», en *Confucio, el nacimiento del humanismo en China*, Fundación «La Caixa», Barcelona.

Cheng, Te-k'un (1932) «山海经及其神话», 史学年报, 1.4.

Cheng, Te-k'un (1958) «Ch'ih-Yu: The God of War in Han Art», *Oriental Art* 4, 2.

Cheng, Te-k'un (1960) *Archaeology in China, vol. 2. Shang China*, Cambridge, Heffer.

Cheng, Junying, editor (2004) 诗经译注, en 十三经译注, 上海古籍, Shanghai.

Childs-Johnson, E. (1995) «The Ghost Head Mask and Metamorphic Shang Imagery», *Early China* 20.

Coblin, W. S. (1993) «Erh ya», en Loewe 1993.

Cobo, Juan (1959) *Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón*, edición bilingüe, Librería General, Madrid.

Críticas a la común opinión, véase Wang Chong.

Crónica de los Tres Reinos 三国志, 中华书局, ASCC.

Crónicas de los Estados (1995) 国语全译, 贵州人民, Guiyang.

Curtis, V. S. (1996) *Mitos persas*, Akal, Madrid. Traducción de Ana Pérez.
Detienne, M. (1981) *L'invention de la mythologie*, Gallimard, París.
De Woskin, K. J. (1983) *Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China; Biographies of fang-shih*, Columbia UP, Columbia.
Diccionario con análisis de los ideogramas y explicación de sus partes, véase Xu Shen.
Diccionario «Er Ya» (2004) 尔雅译注, en 十三经译注, 上海古籍, Shanghai.
Ding, Shan (1956) 甲骨文所见氏族及其制度, 中华书局, Pekín.
Dong Zhongshu (1987) Dinastía Han anterior, 董子春秋繁露译注, 黑龙江人民, Harbin.
Dong, Zuobing (1951) «论商人以十日为名», 大陆杂志 2, 3.
Dubs, H. H. (1942) «An Ancient Chinese Mystery Cult», *Harvard Theological Review* 35.
Dubs, H. H. (1944-1955) *The history of the Former Han dynasty*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Londres.
El jardín de los dichos (1994) 说苑全译, 贵州人民, Guiyang.
Eno, R. (1990) «Was There a High-God Ti in Shang Religion?», *Early China* 15: 1-26.
Escalante, Bernardino de (1577) *Primera Historia de China*, Librería General, Madrid, 1958.
Estrategias de los Reinos Combatientes 戰國策, ASCC.
Fernández de Navarrete, fray D. (1676) *Tratados Históricos, Políticos y Morales de la Monarquía Chinica*, Florián Anisón, editor, Madrid, 1676.
Florilegio de dichos y sucesos, véase Liu Xiang.
Forke, A. (1925) *The World Conception of the Chinese*, Probsthain, Londres.
Fracasso, R. (1988) «Holy Mothers of Ancient China», *T'oung Pao* LXXIV, 1-3.
Fracasso, R. (1993) «Shan hai ching», en M. Loewe 1993.
Fracasso, R. (1998) «Illustrations of the Shan hai jing», *Cina* 21, Roma.
Gan Bao, dinastía Jin, *Relatos extraordinarios de la China medieval* (2000) [搜神记], Lengua de Trapo, Madrid. *Véase Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades.*
García Gual, C. (1992) *Introducción a la mitología griega*, Alianza Editorial, Madrid.
García López, J. (1975) *La religión griega*, Istmo, Madrid.
García, F. (1944) «Prólogo», en J. González de Mendoza.

Ge Hong, dinastía Jin, *Biografías de inmortales* 列仙传, en *Le Lie-sien tchouan. (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité)*, edición bilingüe, Institut des Hautes Études, Collège de France, París, 1987. Traducción y estudio de M. Kaltenmark.

Girardot, N. (1976) «The Problem of Creation Mythology in the Study of Chinese Religion», *History of Religions* 15, 4.

Girardot, N. (1983) *Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (hun-tun)*, University of California Press, Los Angeles y Berkeley.

Girardot, Norman (2002) *The Victorian translation of China : James Legge's Oriental pilgrimage,* University of California Press, Berkeley.

González de Mendoza, fray J. (1685) *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, M. Aguilar, Madrid, s.f.

Graham, A. C. (1993) «Mo tzu», en M. Loewe 1993.

Granet, M. (1926) *Danses et légendes de la Chine ancienne*, PUF, París, 1994. Reimpresión y edición a cargo de R. Mathieu.

Granet, M. (1934) *La civilisation chinoise*, Albin Michel, París, 1968.

Greatrex, R. (1987) *The Bowu zhi. An Annotated Translation*, Skrifter utgivna av Föreningen för Orientaliska Studier, Estocolmo.

Gu, Jiegang (1926-1941) 古史辨, 上海古籍, Shanghai, 1982.

Guo, Muoro (1945) 金铜时代, 文艺, Chongqing.

Guo, Pu, dinastía Jin (1995) 山海经, 穆天子传, 击麓, Changsha.

Han, Yu, dinastía Tang, 唐文选, 2. vols., 人民文学, Pekín, 1997.

He, Xin (1986) 诸神的起源, 中国远古神话与历史, 三联书店, Pekín.

Historia de la dinastía Qing 清史, ASCC.

Historia de la dinastía Song 宋史, ASCC.

Historia de las dinastías del Sur 南史, Li Yanshou (compilador), ASCC.

Historia general 史记, ASCC.

Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades (1982) 搜神记, 上海古籍, Shanghai.

Izutsu, T. (1967) *Sufism and Taoism: a comparative study of key philosophical concepts*, University of California Press, Berkeley, 1984. Hay edición castellana: (1997) *Sufismo y taoísmo,* 2. vols., Siruela, Madrid.

Kaltenmark, M. (1981) «China», en Y. Bonnefoi, editor (1981).

Karlgren, B. (1946) «Legends and Cults in Ancient China», *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities,* 48.

Katz, P. R. (1995) *Demon Hordes and Burning Boats*, SUNY Press, N. York.

Keightley, D. (1978a) *Sources of Shang History*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.

Keightley, D. (1978b) «The Religious Commitment: Shang Theology and the Genesis of Chinese Political Culture», *History of Religions* XVII, 3-4.

Keightley, D. (1997) «Shang Oracle-Bone Inscriptions», en E. L. Shaughnessy 1997.

Keightley, D. (1999) «The Shang: China's First Historical Dynasty», en M. Loewe y E. L. Shaughnessy 1999.

Keightley, D. (2000) *The Ancestral Landscape*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.

Kirk, G. S. (1970) *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient & Other Cultures*, Cambridge UP y University of California Press, Cambridge y Berkeley.

Kleeman, T. F. (1994) «Mountain deities in China: the domestication of the mountain god and the subjugation of the margins», *The Journal of the American Oriental* Society 114, n.° 2, Abril-Junio.

Knechtges, D. R. (1993) «Shuo yüan», en M. Loewe 1993.

Kramer, S. N., editor (1961) *Mythologies of the Ancient World*, Garden City, N. York.

La antología literaria 文选, Xiao Tong (editor), ASCC.

La gran enseñanza 大学, ASCC.

Lai, W. (1984) «Symbolism of Evil in China: The K'ung-Chia Myth Analysed», *History of Religions* 23, 4, Mayo.

Lai, W. (1990) «Looking for Mr. Ho Po», *History of Religions* 29, 4, Mayo.

Lai, W. (1994) «Recent PRC Scholarship on Chinese Myths», *Asian Folklore Studies* 53: 1.

Lai, W. (1995) «Unmasking the Filial Sage-King Shun: Oedipus at Anyang», *History of Religions* 35, 2, Noviembre.

Lau, D. C. (1993) «Meng tzu», en M. Loewe 1993.

LeBlanc, Ch. (1993) «Huai nan tzu», en M. Loewe 1993.

Leufevre, J. A. (1975) «Les inscriptions des Shang sur caparaces de tortue et sur os», *T'oung Pao* LXI, 1-3.

Lévy, J. (1993) «Han Fei tzu», en M. Loewe 1993.

Li, Li (2004) 汉墓神画研究, 上海古籍, Shanghai.

Li, Ling (1995-6) «An Archaeological Study of Taiyi (Grand One) Worship», *Early Medieval China* 2.

Li, Xiaoding (1969) «從幾種史前和有史早期陶文的官觀測蠡測中國文字的起源», 南洋大學學報 3, 1-28.
Li, Xueqin (1959) 殷代地里简论, Science Press, Pekín.
Li, Yixin y otros (2003) 周易入门, Jiuzhou, Pekín.
Liu Xiang, *Florilegio de dichos y sucesos* (1994) 说苑全译, 贵州人民, Guiyang.
Libro de la antigua dinastía Tang 舊唐書, ASCC.
Libro de la dinastía Han posterior 後漢書, Fan Ye (compilador), 中华书局 (1965/1995), Pekín.
Libro de la dinastía Han 漢書, Ban Gu (compilador), ASCC.
Libro de la dinastía Jin 晋书, Fang Xuanling (compilador), ASCC.
Libro de la dinastía Song 宋书, Shen Yue (compilador), ASCC.
Libro de la dinastía Sui 隋书, ASCC.
Libro de la nueva dinastía Tang 新唐书, ASCC.
Libro de la poesía (2003), 诗经译注, 中华书局, Pekín.
Libro de los documentos 尚书译注, en 十三经译注, 上海古籍, Shanghai.
Libro de los montes y los mares (1996) 山海经校注 (曾补修订本), 巴蜀, Chengdu.
Libro de los montes y los mares★ (2000), Miraguano, Madrid.
Libro de los ritos de Dai el Anciano 大戴礼记今注今释, 台湾商务 (1989) Taipei.
Libro de los ritos 礼记今注今释, 2 vols., 台湾商务 (1987), Taipei.
Libro de Mencio 孟子译注, en 十三经译注, 上海古籍, Shanghai.
Libro del ceremonial 儀禮, ASCC.
Libro del maestro Han Fei (1994) 韩非子白话今译, 中國書店, Pekín,
Libro del maestro Huainan (1998), 淮南子集譯, 中華書局, Pekín.
Libro del maestro Lie (1996) 列子注, en 諸子集成, tomo 3, 團結, Pekín.
Libro del maestro Xun (1995) 荀子白话今译, 中國書店, Pekín.
Libro del maestro Zhuang (1961) 庄子记释, 中华书局, Pekín.
Libro del tao 道德经 (1996), edición bilingüe, Alfaguara, Madrid. Traducción de I. Preciado.
Loewe, M. (1979) *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*, Allen & Unwin, Londres.
Loewe, M. (1982) *Chinese Ideas of Life and Death*, Allen & Unwin, Londres.

Loewe, M. (1988) «The oracles of the clouds and winds», reimpresión en M. Loewe *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge UP, Cambridge, 1994.

Loewe, M. (1990) «The *Juedi* Games: A Re-enactment of the Battle between Chi'ih and Hsian-yuan?», reimpresión en M. Loewe *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge UP, Cambridge, 1994.

Loewe, M., editor (1993) *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, University of California Press, Berkeley.

Loewe, M. (1993a) «Shih ching», en M. Loewe 1993.

Loewe, M. (1993b) «Hsün tzu», en M. Loewe 1993.

Loewe, M. (1993c) «Pai hu t'ung», en M. Loewe 1993.

Loewe, M. (1999) «The Heritage Left to the Empires», en Loewe, M. y E. L. Shaughnessy, editores 1999.

Loewe, M. y E.L. Shaughnessy, editores (1999) *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge UP, Cambridge.

Los anales del caballero Lü (2000) 吕氏春秋, edición bilingüe, Stanford UP, Stanford. Traducción de J. Knoblock y J. Riegel.

Los comentarios de Zuo (1994) 左传全译, 贵州人民, Guiyang.

Los debates generales del salón del Tigre Blanco 白虎通, *véase* Tjian 1949-52.

Los ritos de la casa de Zhou (2002) 周礼, 击麓, Changsha.

Lu, Deming, dinastía Tang (1988) 经典释文叙录, 学海出版社, Taipei.

Lu, Xun (1923) 中国小说史略, en (1984) 鲁迅全集, 16 vols., 人民文学, Pekín.

Lu, Xun (1925) 中国小说的历史的变迁, en (1984) 鲁迅全集, 16 vols., 人民文学, Pekín.

Ma, Changyi (2003) 全像山海经图比较, 7 vols., 学苑, Pekín.

Major, J. S. (1978) «Myth, Cosmology, and the Origins of Chinese Science», *Journal of Chinese Philosophy* 5.

Maspéro, H. (1929) «La sociedad y la religión de los antiguos chinos y las de los tai modernos», en *El taoísmo y las religiones chinas* (2000), Trotta, Madrid. Traducción de R. M. López y P. González.

Maspéro, H. y E. Balázs (1967) *Histoire et institutions dans la Chine ancienne*, PUF, París.

Mathieu, R., traductor (1978) *Le Mu tian-zi zhuan: Traduction annotée, étude critique*, Institut des Hautes Etudes, París.

Mathieu, R. (1983) *Étude sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne, 2. vols.*, Institut des Hautes Etudes chinoises, París.

Mathieu, R. (1984) «Le corbeau dans la mythologie de l'ancienne Chine», *Revue de l'histoire des religions* CCI-3/1984.

Mathieu, R. traductor (1989) *Anthologie des mythes et légendes de la Chine ancienne*, Gallimard, París.

Mathieu, R. traductor (1992) *A la recherche des esprits*, Gallimard, París.

Mathieu, R. (1992a) «Yu le Grand et le mythe du déluge dans la Chine ancienne», *T'oung Pao* LXXVIII.

Mathieu, R. (2000) *Démons et merveilles dans la littérature chinoise des Six Dynasties: Le fantastique et l'anecdotique dans le* Soushen ji *de Gan Bao*, Editions You-Feng, Librairie Editeur, París.

Medicina tradicional china. Huang di Neijing, El primer canon del Emperador Amarillo 黄帝内经, Grijalbo, México D. F., 1996. Traducción de R. González y Yan Jianhua.

Mitología clásica china (2004), Trotta, Madrid.

Mote, F. (1972) «The Cosmological Gulf between China and the West», en D. C. Buxbaum y F. W. Mote, editores, *Transition and Permanence: Chinese History and Culture*, Cathay Press, Hong-Kong.

Münke, W. (1976) *Die klassische chinesische Mythologie*, Ernst Klett, Stuttgart.

Naoaki, M. (1969) «The Origin of Fiction in China», *Acta Asiatica* 16.

Ngo, V. X. (1976) *Divination, magie et politique dans la Chine ancienne*, Presses Universitaires de France, París.

P'an, Wu-su (1976) *Religion and Chronology in Shang China: The Scheduled Ancestor Rituals and the Chronology of the Late Shang Period*, University of Pennsylvania, microfilm.

Paz, O. (1993) *La llama doble*, Seix Barral, Barcelona.

Pelliot, P. (1930) «Les bronzes de la collection Eumorfopoulos publiés par M. W. P. Yetts (I et II)», *T'oung Pao* XXVII.

Perlas de rocío de los Anales de Primavera y Otoño, véase Dong Zhongshu.

Pimpaneau, J. (1999) *Chine: Mythes et dieux*, Philippe Picquier, Arles.

Pokora, T. (1993) «Lun heng», en M. Loewe 1993.

Poo, Mu-chow (1998) *In Search of Personal Welfare*, SUNY Press, Albany.

Porter, D. L. (1996) *From Deluge to Discourse: Myth, History, and the Generation of Chinese Fiction*, SUNY Press, Albany.

Relación de las cosas del mundo, véase Zhang Hua.

Riegel, J. K. (1989-90) «Kou-mang and Ju-shou», *Cahiers d'Extrême Asie* 5.

Riegel, J.K. (1993) «Li chi», en M. Loewe 1993.
Sanz, Carlos (1958), «Prólogo», *véase* Escalante, Bernardino de.
Schafer, E. H. (1951) «Ritual Exposure in Ancient China», *HJAS* 14.
Serruys, P. L-M. «Studies in the Language of the Shang Oracle Inscriptions», *T'oung Pao* LX, 1-3.
Shaughnessy, E. L. (1993) «Shang shu», en M. Loewe 1993.
Shaughnessy, E. L. (1997) *New Sources of Early Chinese History: An Introduction to the Reading of Inscriptions and Manuscripts*, University of California Press, Berkeley.
Sima Qian, *véase Historia general.*
Sun, Tso-yün (1941) «蚩 优 考», 中和月刊 2, 4 (Abril) y 2, 5 (Mayo).
Sun, Tso-yün (1957) «評 沂 南 古 書 像 石 墓 發 掘 報 告», 考 古 通 訊, Pekín.
Szony, M. (1997) «The Illusion of Standarizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China», *The Journal of Asian Studies* 56, n.° 1, Febrero.
Thompson, S. (1966) *Motif-Index of Folk Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Maedieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, 6 vols., 2ª edición, Indiana UP, Bloomington y Londres.
Tjian, T. S., traductor y editor (1949-52) *Po Hu T'ung, The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall* [*Pai hu t'ung-yi*], 2. vols., Brill, Leiden.
Tun, Li-ch'en (1901) *Annual Customs and Festivals in Peking* [燕 京 岁时 记], The Hong-Kong UP, Hong-Kong, 1965. Traducción de D. Bodde.
Vernant, J.-P. (2001) *Mito y religión en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona. Traducción de S. M. del Carril.
VV.AA. (1990) 睡 虎 地 秦 墓 竹 简, 文 物, Pekín.
VV.AA. (1999) 古 本 平 话 小 说 集, 2 vols., 人 民 文 学, Pekín.
Wang Chong, dinastía Han (1993) *Críticas a la común opinión* 论 衡, 3 vols., 贵 州 人 民, Guiyang.
Ware, J. R., traductor (1981) *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A. D. 320*, The MIT Press, Cambridge (Mass.).
Watson, B. (1962) *Early Chinese Literature*, Columbia UP, N.York.
Wen, Yiduo (1948) 闻 一 多 全 集, 开 明, Shanghai.
Werner, E.T.C. (1932) *A dictionary of Chinese mythology*, The Julian Press, N.York, 1969.

Wheatley, P. (1971) *The Pivot of the Four Quarters: A Preliminary Enquiry into the Origins and Character of the Ancient Chinese City*, Edinburgh UP, Edimburgo.

Wu, K. C. (1992) *The Chinese Heritage*, Crown Publishers, New York.

Wu, Hung (1987) «Myths and Legends in Han Funerary Art: Their Pictorial Structure and Symbolic Meaning as Reflected in Carvings on Sichuan Sarcophagi», en VV. AA., *Stories from China's past*, Chinese Cultural Series, San Francisco.

Wu, Hung (1989) *The Wu Liang Shrine*, Stanford UP, Stanford.

Xu, Shen, dinastía Han posterior (1992) 说文解字, 中华书局, Pekín.

Yang, Ching-Shuang (1960) «方相士与大傩», *Bulletin of the Institute of History and Philology* XXXI.

Yin, Rongfang (2003) 神话求原, 上海古籍, Shanghai.

Yuan, K. (1979) 古神话选释, 人民文学 (1996) Pekín.

Yuan, Ke (1960) 中國古代神話, 中华书局 (1981) Pekín.

Yuan, Ke (1980) 山海经校注, 上海古籍, Shanghai.

Yuan, Ke (1985) 中国神话资料萃辨, 四川社会科学院, Chengdu.

Yuan, Ke (1998) 中国神话大词典, 四川辞书, Chengdu.

Yuan, Ke (2004) 中国古代神话, 華夏, Pekín. Es reedición, corregida y aumentada, de Yuan 1960.

Zhang Hua, dinastía Jin (2001) *Relación de las cosas del mundo* [博物志], Trotta, Madrid. *Véase* también Zhu 1992 y Greatrex 1987.

Zhang, Bingquan (1967) «甲骨文中所见人地同名考», en 庆祝李济先生七十岁论文集, 清华学报, Taipei.

Zheng, Ch. (1989) *Mythes et croyances du monde chinois primitif*, Payot, París.

Zhao, Cheng (2000) 甲骨文与商代文化, 辽宁人民, Shenyang.

Zhu, H., editor (1992) 博物志全译, 贵州人民, Guiyang.

Algunas lecturas recomendadas

Las obras de la Antigüedad china relacionadas más o menos directamente con la mitología que más recomendables nos parecen son, sin duda, dos hermosísimas obras de poesía y una en prosa. Las dos primeras son el *Libro de la poesía*, en la traducción completa que hiciera Arthur Waley en 1937 titulada *The Book of Songs* (Grove Press, N.York, 1960) o en la selección que aparece en *Poesía popular de la China antigua* (Alianza Editorial, Madrid, 2007), y *Cantos del reino de Chu*, en la versión de D. Hawkes, que se titula *Ch'u Tz'u. The Songs of the South* (Penguin, Harmondsworth, 1985). La tercera obra, ésta en prosa, es aquella en la que se han conservado el mayor número de mitos antiguos; contamos con una versión completa al castellano e ilustrada: *Libro de los montes y los mares* (Miraguano, Madrid, 2000).

Además, será interesante leer otras obras de la China antigua en las que han quedado recogidos esporádicamente algunos mitos. Por una parte, los dos clásicos taoístas titulados *Zhuang Zi. Maestro «Chuang Tsé»* (Kairós, Barcelona, 1996) y *Lie Zi. El libro de la perfecta vacuidad* (Kairós, Barcelona, 1987), ambos en traducción de Iñaki Preciado. Por otra, *Relación de las cosas del mundo* de Zhang Hua (Trotta, Madrid, 2001) y, en fin, alguna versión del conocido clásico taoísta de Laozi: *Los libros del tao* (Trotta, Madrid, 2006, traducción de I. Preciado), *Tao te King. Libro del curso y la virtud* (Siruela, Madrid, 2003, traducción de A.-H. Suárez), *Tao te ching* (Tecnos, Madrid, 1996, traducción de C. Elorduy).

También merece la pena recomendar, aunque no pertenezca a la Antigüedad china, la recopilación de cuentos que escribió uno de los más grandes autores chinos del siglo XX, Lu Xun (1881-1936). Sus cuentos son versiones muy particulares, muy poco ortodoxas y enteramente noveladas, de algunos de los mitos más importantes vistos en este libro:

Contar nuevo de historias viejas (Hiperión, Madrid, 2001, traducción de L. Ramírez).

El mejor diccionario de mitología china es, a nuestro entender, el que publicó Yuan Ke en 1998; del que no existe por el momento ninguna traducción a ninguna lengua occidental. En lenguas occidentales contamos con el de Wolfgang Münke (1976), para especialistas, así como con *Mitología clásica china* (Trotta, Madrid, 2004), una antología de textos originales traducidos al castellano cuya Segunda Parte está organizada a modo de diccionario.

En cuanto a estudios relacionados con alguna época o algún tema tocados en el presente libro, cabe recomendar la obra de Jacques Pimpaneau, *Chine: Mythes et dieux de la religion populaire,* donde se estudia qué dioses recibían cultos populares en China durante, sobre todo, las dinastías Tang, Song, Yuan y Ming, y se rastrean sus orígenes hasta algunos mitos.

Sobre los conceptos religiosos de las dinastías Qin y Han, es interesante la obra de Poo Mu-chou (1998), y, en castellano, es muy recomendable hacerse una idea general de las religiones chinas leyendo el pequeño manual de Adler (2002) y profundizar con *Pensamiento y religión en Asia Oriental* (Editorial UOC, Barcelona, 2005), coordinado por A. Prevosti.

No habrá nada de malo en recomendar también la lectura, a aquellos pequeños y grandes que deseen llegar a los mitos chinos por medio de relatos, de la ya antigua obra de Cyrill Birch titulada *Tales from China* (Oxford University Press, Oxford, 2000), donde, con un hermoso lenguaje, se cuentan bastantes mitos, algo adornados para la ocasión, pero que siguen bastante fielmente los originales chinos.

La mejor forma de hacerse una idea general de qué bibliografía especializada existe sobre mitología china antigua es leer los dos artículos de Anne Birrel (1994a y 1994b), donde ésta pasa revista a todas las obras destacadas, publicadas entre 1970 y 1994, y ofrece unos comentarios que aciertan a revelar tanto las virtudes como los defectos de cada trabajo; es de consulta obligatoria para quien desee tener una panorámica sobre el asunto. Whalen Lai también escribió, en inglés, un artículo semejante (1994), pero centrándose en las obras publicadas en la República Popular de China, que resultará orientadora y útil, pero solamente a aquellos que lean chino.

Notas

1. Girardot 2002, Birrell 1999a.
2. Li 1969.
3. Chang 1983, 85.
4. Chang, 1980, 245.
5. Chang 1983, 84.
6. Keightley 1999, 15.
7. Wheatley 1971, 20.
8. Keightley 1999, 236-237.
9. Keightley 1997, 13, 18.
10. Para los interesados en esta lengua: Lefeuvre 1975 y Serruys 1974.
11. «今日其雨/今日不其雨», Keightley 2000, 29, frase [27AB].
12. Adler 2002, 23.
13. «王步于淮亡災», Keightley 2000, 78, frase [109].
14. «食日至中不雨 / 食日至中其雨», Keightley 2000, 23, frase [21CD].
15. «帝傷 (?) 茲邑 / 帝弗 傷 (?) 茲邑», Keightley 2000, 59, frase [62AB].
16. Eno 1990.
17. Keightley 2000, 23, frase [22B].
18. Zhao 2000, 175-191.
19. Allan 1991, 123.
20. Allan 1991, 113.
21. Keightley 2000, 60, frase [69A].
22. Zhao 2000, 196-205. Keightley recoge en (2000, 144) un útil esquema de este calendario cíclico, y trata el asunto con cierto detalle también en 2000, 37 y ss.

23. Allan 1991, 114.
24. Keightley 2000, 145-146. P'an 1976 *passim*, especialmente, pp. 252-257.
25. Zhao 2000, 185-191.
26. Ying cang n.° 788.
27. Childs-Johnson 1995, 82.
28. Guo Muoro 1945, 9.
29. Chang 1970, 211-220.
30. 1936, 526.
31. Eno 1990.
32. Zhao 2000, 139-140. El tema, en general, en Zhao 2000, 139-149.
33. Cheng 1960, 219.
34. Chao 1970, 22.
35. Cheng 1960, 215. Keightley 1978, 218.
36. Keightley 1978, 217.
37. Chang 1964, 97.
38. 1964, 97-98.
39. 1951.
40. Li 1957.
41. Keightley 1997, 30-41.
42. Bauer 1971, 5.
43. Keightley 1978, 137. Zhao 2000, 175 y ss.
44. Li 1967, 17.
45. Adler 2002, 25.
46. Chang 1962, 191-192.
47. 1959, 37-60.
48. Zhang 1967.
49. Chang 1980, 193-194.
50. Zhang 1967, 689. y 703-704.
51. Chang 1983, 35.
52. Ding 1956, 33.
53. Zheng 1989, 98.
54. Chang 1983, 10.
55. Chang 1983, 12.
56. Zheng 1989, 100.
57. Ver, por ejemplo, Mathieu 1984, 288-289.
58. Mathieu 1984, 303-4. Zheng 1989, 102.
59. Allan 1991, 25-46.

60. Allan 1991, 25-46.
61. Allan 1991, 63 y ss.
62. 1984, 326 y ss.
63. Major 1978, 4.
64. Zheng 1989, 98.
65. Mathieu 1983, LXXVIII, LXXIX, LXXXV.
66. Riegel 1989-90, 56.
67. Curtis 1993, 8-10 y 29.
68. García 1992, 30-1. También Vernant 1991, 16-21.
69. García López 1975, 34-44.
70. Capítulo 2, 802-803.
71. Capítulo 2, 802-803.
72. *Libro del maestro Lie*, capítulo 2, 802-803.
73. Han Yu 1997, tomo 1, 550.
74. *Libro del maestro Lie*, capítulo 2, 802-803. *Libro del maestro Huainan* 9, 609.
75. *Los debates generales del salón del Tigre Blanco*, capítulo «五行».
76. *Crónicas de los Estados*, «Crónicas del Estado de Jin, capítulo 4.°», 356.
77. Capítulo 1, 1.
78. *Véase* «Estado de Lu, 2ª parte»; «Estado de Chou, 2ª parte».
79. Chang I-jen y otros 1993, 264.
80. 1, 1 y ss.
81. II, 15, «Nombres 號». Ver Tjian 1949-1952, 232-237.
82. Han Yu 1997, tomo 1, 550.
83. 1997, 222. nota 23.
84. 1993a, 415.
85. *Analectas* 7.21.
86. Más sobre esta corriente: Campany 1996.
87. «Prólogo del autor» en Gan Bao, XXIII-XXIV.
88. Trotta, Madrid, 2001.
89. Para una lista exhaustiva, Campany 1996, 32-100.
90. 1960, 19-20.
91. 1989, 11-14.
92. Naoaki 1969, 31 y ss.
93. Naoaki 1969, 35.
94. Naoaki 1969, 35.

95. Naoaki 1969, 33.
96. Birrell 1993, 20.
97. 1993, 18-20.
98. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 30, 1774.
99. Birrell 1999, XIII. *Libro de la dinastía Sui*, capítulo 33, 982-84. *Libro de la vieja dinastía Tang*, capítulo 46, 2014. *Libro de la nueva dinastía Tang*, capítulo 58, 1504. *Historia de la dinastía Song*, capítulo 204, 5154. *Historia de la dinastía Qing*, capítulos 147, 4367; 182, 13245, 13249.
100. 1981, 448-449. Lu Xun 1925, 303.
101. *Historia general*, capítulo 130, 3288 y ss.
102. Watson 1962, 92.
103. Bodde 1961, 379.
104. Bodde 1961, 378-379.
105. Karlgren 1946, 206-234.
106. Birrell 1993, 19.
107. Karlgren 1946, 201.
108. Karlgren 1946, 201.
109. Karlgren 1946, 206-213.
110. Karlgren 1946, 221-234.
111. Karlgren 1946, 227.
112. 1960, 19-20.
113. 1923, 17.
114. 1923, 21-22. y también en 1925, 303-304.
115. 1923, 22.
116. 1923, 22. 1925, 304.
117. 1923, 22.
118. 1934, 283.
119. 1989, 22
120. Mathieu 1989, 22
121. 1993, 18.
122. 1984, 320
123. Capítulo «**尧典**» § 1, 1.
124. Capítulo «**尧典**» § 1, 1.
125. Capítulo «**尧典**» § 1, 1.
126. Páginas 26-42 y 54-87.
127. Shaughnessy 1993, 378.
128. 1984, 320.

129. Lai 1984, 320.
130. Capítulo «尧典» § 4, 9.
131. *Anales de bambú*, original en Yuan 1985, 172.
132. *Anales de bambú*, original en Yuan 1985, 172.
133. Lai 1995, 168-169.
134. Modificamos la traducción de J. Pérez, *Los cuatro libros*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2000, 489.
135. 1981, 447.
136. Girardot 1976, 295.
137. Girardot 1976, 295.
138. *Libro de los montes y los mares*★ XIV 34.
139. *Mitología clásica china*, 61.
140. *Diccionario con explicación de los ideogramas y análisis de sus partes*, 112.
141. Chang I-Jen y otros 1993, 264.
142. «Estado de Lu, segunda parte», 201; Yuan 1985, 95.
143. Capítulo 19, 652.
144. *Libro del maestro Zhuang*, capítulo 19, 652.
145. Capítulo «舜典», 19.
146. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 5/5.8, 149.
147. Carson, M. y M. Loewe 1993, 324.
148. Por ejemplo, Liu Xiang, *Florilegio de dichos y sucesos*, capítulo 1.13, 15.
149. *Libro del maestro Xun*, capítulo 20, 248.
150. *Libro del maestro Xun*, capítulo 20, 249.
151. *Analectas*, XII.1, 248.
152. *Analectas* XII.1, 248.
153. *Libro del maestro Xun*, capítulo 20, 250.
154. *Libro del maestro Xun*, capítulo 20, 249.
155. *Libro del maestro Xun*, capítulo 20, 248.
156. Capítulo 19, 613-614.
157. Capítulo 20, 248.
158. Yuan 1998, 13.
159. Bodde 1961, 375.
160. *Libro de los documentos*, capítulo 1.
161. *Analectas* 7.21.
162. *Analectas* XII.1, XII.2, XII.22, IV.6, VI.28.
163. *Analectas* IV.17, XIII.18, V.23.
164. *Analectas* XV.23.

165. Cheng 2004, 88.
166. Cheng 1993, 69.
167. VII.21
168. *Los comentarios de Zuo*, duque Yin año 11.°.
169. *Los comentarios de Zuo*, duque Cheng año 13.°.
170. *Los comentarios de Zuo*, duque Wen año 18.°; duque Xiang año 4.°; duque Zhao año 1.°.
171. *Los comentarios de Zuo*, duque Zhao año 1.°, 1102.
172. Chang 1962, 166 y ss. Karlgren 1946.
173. 1969, 30-33.
174. 1961.
175. *Libro del maestro Han Fei*, capítulo 33, 449. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 22/6.2, 583.
176. *Libro del maestro Han Fei*, capítulo 33, 449.
177. *Libro del maestro Han Fei*, capítulo 33, 449.
178. XXII.6.
179. *Los registros históricos del anciano Tai sobre los ritos*, capítulo 62, 247-248.
180. *Los registros históricos del anciano Tai sobre los ritos*, capítulo 62, 248.
181. Véase *Mitología clásica china*, 48.
182. 1961, 375.
183. 1961, 375.
184. 1995, 172.
185. VIII.3
186. Yuan 1960, 17.
187. Le Blanc 1993, 190.
188. Yuan 1979, 312. nota 24.Yuan 1960, 226. nota 7.
189. Lai 1995, 164.
190. *Registros sobre la armonía primitiva, véase Mitología clásica china*, 133 nota 111.
191. 1960, 19.
192. 1960, 19.
193. 1989, 13.
194. 1961, 375.
195. 2000, 26.
196. Capítulo 7, 309.
197. *Libro del maestro Zhuang*, capítulo 7, 309.
198. *Libro del maestro Zhuang*, capítulo 7, 309.

199. *Libro de los montes y los mares** II.III.20.
200. Capítulo 19, 652.
201. 1976, 311. 1983, *passim*.
202. Izutsu 1967, tomo II, 21-23.
203. 1976, 325.
204. Original en Yuan 1985, 6. Retocamos nuestra versión en *Mitología clásica China*, 17-18.
205. Birrell 1999, xl. Fracasso 1993, 360.
206. Retocamos nuestra versión en *Libro de los montes y los mares** XVI 29.
207. *Libro de maestro Huainan*, capítulo 7, 503-504.
208. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 3, 165-167.
209. Forke 1925, 34.
210. Mote 1972, 7.
211. 1978 *passim*.
212. Girardot 1976, 312. Girardot 1983, *passim*.
213. 1981.
214. 1970, 238-251.
215. Texto de Xu Zheng, *Crónica de los cinco ciclos del Tiempo*, citado en *Conjeturas acerca de la Historia*, capítulo 1, original en Yuan 1985, 6-7.
216. *Mitología clásica china*, 18-19. Original en Yuan 1985, 6-7.
217. *Registros históricos de las maravillas del pasado*, libro primero, original en Yuan 1985, 7.
218. *Libro de maestro Huainan*, capítulo 7, 503-504.
219. *Cantos del reino de Chu*, «Las preguntas al Cielo», 103.
220. Original en Yuan 1985, 9.
221. Guo Pu, original en Yuan 1985, 9.
222. Li 2004, 1-44, especialmente 1-13.
223. *Estudios sobre las costumbres*, citado en *Recopilación imperial de la Era de la Paz Universal*, capítulo 78. Original en Yuan 1985, 11-12.
224. Mathieu 1989, 64, nota 2.
225. 1993, 34.
226. Barrett 1993, 300-301.
227. *Libro del maestro Lie*, capítulo 2, 802.
228. Original en Yuan 1985, 15.
229. Yuan 1979, 45.
230. Eberhard 1968, 445.
231. Original en Yuan 1985, 14.

232. *Libro del maestro Han Fei*, capítulo 49, 644.
233. *Libro del maestro Xun*, capítulo 21, 259.
234. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 17/2.3, 413.
235. Original en Yuan 1985, 30.
236. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 8, 571.
237. Original en *Libro del maestro Huainan*, capítulo 8, 571.
238. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 20, 1390.
239. «Prólogo», *Diccionario de los caracteres con análisis de sus partes*, original en Yuan 1985, 30.
240. Original en Yuan 1985, 30.
241. Original en Yuan 1998, 261.
242. 1987, 78.
243. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 19, 1312.
244. *Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades*, capítulo 1.1, 1.
245. Original en Yuan 1985, 35-6.
246. *Las genealogías históricas*, Original en Yuan 1985, 35.
247. Original en Yuan 1998, 429-430. Retocamos nuestra versión en *Mitología clásica china*, 43. nota 25.
248. Original en Yuan 1985, 36.
249. 1993b, 28
250. Original en Yuan 1985, 39. Retocamos nuestra versión en *Mitología clásica china*, 42.
251. *Libro de la poesía*, «大雅», 423-427.
252. *Cantos del reino de Chu*, «Las preguntas al Cielo», 115.
253. *Libro de los documentos*, capítulo «呂刑», 399.
254. Capítulo 9, 44.
255. Chang I-jen y otros 1993, 264.
256. *Crónicas de los Estados*, «Estado de Lü, I», 171.
257. *Libro de Mencio* 3.4, 112.
258. *Historia general*, capítulo 4, 111.
259. Original en Yuan 1985, 148.
260. *Libro de los montes y los mares*★ XVIII 8.
261. *Libro de los montes y los mares*★ XVIII 38.
262. Yuan 1979, 24.
263. *Mitología clásica china*, 21-22. Original en *Libro del maestro Huainan*, capítulo 6, 479-485.

264. «Las preguntas al Cielo», 88.
265. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 3, 167-168.
266. *Libro del maestro Han Fei*, capítulo 49, 320.
267. *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 46.9, 969.
268. *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 31.1, 657-658.
269. *Libro del maestro Lie*, capítulo 5, 820.
270. *Depósito general*, citado en *Historia de Lu*. Original en Yuan 1985, 142.
271. Campany 1996, 43-45.
272. Original en Yuan 1985, 142.
273. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 17, 490-491.
274. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 14, 413.
275. Original en Yuan 1979/1996, 129. Retocamos nuestra versión en *Mitología clásica china*, 62.
276. Retocamos levemente nuestra versión en *Libro de los montes y los mares** XIV 34.
277. Original en Yuan 1985, 52.
278. Original en Yuan 1985, 55.
279. Original en Yuan 1979/1996, 133-134.
280. Birrell 1999, xl.
281. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 15, 430.
282. Original en Yuan 1985, 56.
283. Original en Yuan 1979/1996, 134.
284. Original en Yuan 1985, 55.
285. 1997.
286. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 6, 479-485.
287. Granet 1926, 236-273.
288. Boltz 1981, 147-148.
289. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 8, 578. Revisamos nuestra versión en *Mitología clásica china*, 127.
290. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 15, 1044.
291. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 15, 1045.
292. Chang I-jen, W. G. Boltz y M. Loewe 1993, 264.
293. *Crónicas de los Estados*, capítulo 3 «Crónicas del Estado de Zhou, parte III», 109.
294. 1997, 236.
295. *Cantos del reino de Chu*, «Las preguntas al Cielo», 87.
296. *Cantos del reino de Chu*, «Las preguntas al Cielo», 98.

297. *Libro de los montes y los mares*★ XVIII 40.
298. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 536.
299. Original en Yuan 1985, 239.
300. 1946.
301. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 528.
302. Shaughnessy 1993, 378.
303. *Libro de los documentos*, capítulo 1, 7-8.
304. *Crónicas de los Estados*, capítulo 3 «Crónicas del Estado de Zhou, parte III», 109.
305. *Crónicas de los Estados*, capítulo 3 «Crónicas del Estado de Zhou, parte III», 109.
306. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 20/6.2, 531.
307. Original en Yuan 1985, 240.
308. Original en Yuan 1985, 242.
309. *Crónicas de los Estados*, «Crónicas del Estado de Jin, parte VIII», 543.
310. Original en Yuan 1985, 243.
311. *Véase* Yuan 1985, 243-279 y *Mitología clásica china*, 125-135.
312. Mathieu 1992, 186.
313. *Cantos del reino de Chu*, «Las preguntas al Cielo», 87.
314. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 536.
315. Mathieu 1989, 242.
316. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 537 nota 4.
317. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 536.
318. *Cantos del reino de Chu*, «Las preguntas al Cielo», 87-88.
319. Loewe 1993b, 270.
320. *Libro del maestro Lie*, capítulo 25, 306.
321. 1993, 378.
322. *Libro de los documentos*, capítulo «禹贡», 83.
323. *Libro de Mencio*, capítulo 3, 122. Retocamos y ampliamos nuestra traducción *Mitología clásica china*, 136-137.
324. Original en Yuan 1985, 256.
325. Andersen 1990.
326. *Véase Mitología clásica china*, 129-131 y 135-137.
327. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 8, 279-280.
328. *Véase* los textos que traducimos en *Mitología clásica china*, 132-133.
329. Original en Yuan 1985, 276. Retocamos nuestra versión en *Mitología clásica china*, 133-134.

330. *Cantos del reino de Chu*, «Las pregunta al Cielo», 92.
331. Nota de Wang Yi a *Cantos del reino de Chu*, «Las pregunta al Cielo», 92. Original en Yuan 1985, 208.
332. Nota de Gao You, original en Yuan 1985, 216.
333. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 10, 328.
334. *Libro de los montes y los mares*★ XVIII 13.
335. *Diccionario «Erya»* 18(1). 025, 390.
336. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 8, 574-577.
337. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 530.
338. *Analectas* 14.5. Para el original del *Libro del maestro Guan, ver* Yuan 1985, 206.
339. *Libro del maestro Mo* 39.4, 229.
340. *Libro de Mencio* 6.20, 249.
341. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 15, 438.
342. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 9, 308.
343. Birrell 1999, xl.
344. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 7, 508.
345. Wang Chong, *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 32.17, 696.
346. Así se lee en el *Libro del maestro Huainan, ver Mitología clásica china*, 118-119. Original en el *Libro del maestro Huainan*, capítulo 3, 233-237.
347. Wang Chong, *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 32.11, 688.
348. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 7, 262.
349. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 16, 458.
350. Chen 1936, 563-566.
351. Schafer 1951, 156 y ss.
352. *Véase* las opiniones que ofrece Yuan en 1996, 262 nota 1, así como Mathieu 1989, 49 nota 1.
353. Chang 1993.
354. Boileau 2002, 376.
355. *Véase Mitología clásica china, 125*. Original en *Libro de Mencio* 4.52, 180.
356. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 14, 993.
357. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 986.
358. Original en *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 986.
359. *Véase Mitología clásica china*, 48-67 y 242.
360. Sima Qian, *Historia general*, capítulo 1, 3.
361. *Véase* todos estos mitos recopilados en Yuan 1985, 64-118.

362. Hay traducción parcial castellana, véase Bibliografía Medicina tradicional china.
363. Jia Yi (dinastía Han), *Nuevos documentos*, original en Yuan 1985, 68.
364. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 7/2.1, 175-176.
365. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 15, 1045.
366. *Relación de las cosas del mundo* 2.23.
367. *Libro del maestro Lie*, capítulo 2, 802.
368. *Los registros históricos del anciano Tai sobre los ritos*, capítulo 62, 248.
369. Por ejemplo, Li y otros 2003, 19-28.
370. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 3, 183-188.
371. 1979, 103 nota 5.
372. *Las mil historias del maestro Jiang*, citado en *Recopilación imperial de los escritos de los años «de la Paz Universal»*, capítulo 79. Original en Yuan 1985, 65.
373. Yuan 1996, 258 nota 1.
374. Yuan 1996, 258 nota 1. Yuan 2004, 140.
375. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 7, 258.
376. 1983, 399.
377. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 50.
378. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 12, 364.
379. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 335.
380. Nota al *Libro de los montes y los mares*, original en Yuan 1979, 108.
381. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 352.
382. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 3, 92.
383. *Libro del maestro Shi*, citado en *Recopilación imperial de la Era de la Paz Universal*, capítulo 79. Traducimos por Yuan 1985, 65.
384. 1989, 249-250.
385. *Véase* Yuan 2004, 140-1.
386. *Historia general*, capítulo 28, 1394.
387. *Anotaciones sobre el pasado y el presente*, 2ª parte. Original en Yuan 1985, 107.
388. *Libro del maestro que abrazó la Simplicidad*, capítulo 13, 327.
389. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 3, 183-188.
390. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 503.
391. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 5, 436.
392. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 16, 460.
393. Cheng 1993, 71.

394. *Los comentarios de Zuo*, duque Wen año 18, original en Yuan 1985, 133.
395. *Los comentarios de Zuo*, duque Wen, año 18.
396. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 17/2.3, 413.
397. *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 65.6, 1385.
398. *Duduan*, traducimos por Yuan 1985, 131.
399. Katz 1995, 62-75 y *passim*.
400. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 3, 183-188.
401. *Historias de los libros perdidos*, capítulo 1, traducimos por Yuan 1985, 121.
402. *Los comentarios de Zuo*, conde Zhao año 17.
403. Guo Pu 1995, 121.
404. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 3, 183-188.
405. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 3, 183-188.
406. Wang Chong, *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 19.1, 309.
407. Wang Chong, *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 32.21, 702.
408. 1981a, especialmente pp. 27-54.
409. *Véase Mitología clásica china*, 108. Original en Yuan 1985, 175.
410. *Libro de los documentos*, capítulo «益稷», 49. *Véase Mitología clásica china*, 108.
411. *Véase Mitología clásica china*, 108.
412. *Libro del maestro Zhuang*, capítulo 29, 1005.
413. Original en Yuan 1979, 233-234.
414. Original en Yuan 1985, 167.
415. *Véase Mitología clásica china*, 103-104 nota 93.
416. Wang Chong, *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 52 § 12, 1078.
417. *Véase Mitología clásica china*, 107.
418. Nota de Sima Zhen. Original en Yuan 1998, 627.
419. Original en Yuan 1985, 172.
420. *Cantos del reino de Chu*, «Las preguntas al Cielo», 103.
421. *Historia general*, capítulo 1, 31-34.
422. Por ejemplo, Yuan Ke 2004, 163.
423. *Biografías de mujeres*, capítulo 1, original en Yuan 1985, 198.
424. *Véase* las variantes en Yuan 1985, 196-202.
425. *Biografías de mujeres*, capítulo 1, original en Yuan 1985, 198.
426. *Libro anotado de los ríos*, «El río Xiang», original en Yuan 1985, 200.
427. Nota de Wang Fu, original en Yuan 1980, 178.

428. 1995, 109.
429. *Registros históricos de las maravillas del pasado*, capítulo 1, original en Yuan 1985, 202.
430. Zhang Hua, *Relación de las cosas del mundo*, capítulo 10, original en Yuan 1985, 201.
431. *Libro de los documentos*, capítulo «舜典», 13.
432. *Biografías de mujeres*, capítulo 1, original en Yuan 1985, 198.
433. Wang Chong, *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 9.4, 125.
434. *Libro de Mencio*, capítulo 5.5, 203.
435. *Véase* los fragmentos del *Libro de los ritos* y de *Las familias hereditarias* en Yuan 1985, 186.
436. *Véase* fragmento del *Libro de los ritos*, capítulo 19, 622.
437. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 20, 1399.
438. *Libro del maestro Shi*, citado en *Conjeturas acerca de la Historia*, original en Yuan 1985, 186.
439. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 19/3.2, 485.
440. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 11, 973.
441. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 20/4.3, 523-524.
442. *Libro de los montes y los mares** XV 2. En chino, capítulo 15, 420.
443. Original en Yuan 1985, 193.
444. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 12, 373.
445. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 15, 428.
446. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 530.
447. *Libro de los montes y los mares** XVII 1.
448. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 7, 256.
449. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 14, 397.
450. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 9, 306.
451. *Libro de los montes y los mares** XVIII 36.
452. *Libro del maestro Mo*, capítulo 39.4, 229-230.
453. *Libro del maestro Xun*, capítulo 21, 259.
454. *Véase* Loewe 1993b, 270.
455. Original en Yuan 1985, 161-162.
456. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 8, 572.
457. *Véase Mitología clásica china*, 93. Original en Yuan 1985, 146.
458. *Los registros históricos del anciano Tai sobre los ritos*, capítulo 62, 251.
459. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 5/5.7, 148.
460. *Los comentarios de Zuo*, conde Zhao primer año, 1102.

461. *Las genealogías históricas*, original en Yuan 1985, 146.
462. *Véase* Yuan 1985, 145-7. En castellano, *Mitología clásica china*, 94-95.
463. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 65-66.
464. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 59-60.
465. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 60 nota 3.
466. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 13, 381.
467. *Historia general*, citando el *Libro de los montes y los mares*, original en Yuan 1985, 95.
468. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 4, 363.
469. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 5, 249.
470. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 536.
471. Original en Yuan 1985, 39.
472. *Las genealogías históricas*, original en Yuan 1985, 40.
473. *Cantos del reino de Chu*, «Las preguntas al Cielo», 91.
474. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 17, 499.
475. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 4, 362.
476. *Ilustraciones / Chaditu*, citado en *Recopilación imperial de la Era de la Paz Universal*, capítulo 9. Original en Yuan 1985, 4.
477. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 8, 277.
478. *Véase Mitología clásica china*, 49-50.
479. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 44-45.
480. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 126.
481. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 53.
482. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 518.
483. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 1, 21-22.
484. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 31.
485. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 12, 376.
486. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 7, 266.
487. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 10, 330.
488. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 16, 474.
489. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 16, 474 nota 1.
490. Bodde 1975, 300.
491. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 1, 19.
492. Capítulo 7, 267.
493. 1993, 429.
494. Xu Shen, *Diccionario con explicación de los ideogramas y análisis de sus partes*, 79.

495. 1993, 96.
496. *Diccionario «Erya»*, 17.027, p. 372. *Véase* también Yuan 1998, 129.
497. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 3, 111. *Véase* también *Libro de los montes y los mares*★ III, III, 22.
498. Original en Ma 2003, 880.
499. Original en Yuan 1985, 41.
500. Ma 2003, 881.
501. Lévy 1993, 143.
502. Retocamos nuestra traducción en *Mitología clásica china*, 39. Original en *Libro del maestro Han Fei*, capítulo 10, 85.
503. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 62.
504. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 230.
505. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 981.
506. Original en *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 981.
507. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 46.
508. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 227.
509. Original en Yuan 1998, 202.
510. Yuan 1998, 202.
511. Modificamos levemente nuestra traducción Zhang Hua, *Relación de las cosas del mundo* 3.11, 86. Original en *Relación de las cosas del mundo*, capítulo 3.11, 72.
512. Loewe 1993a, 415.
513. *Libro de la poesía*, parte 商颂, poema «玄鸟», n.° 303, p. 564.
514. *Cantos del reino de Chu*, «Las preguntas al Cielo», 105.
515. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 6/3.4, 162.
516. *Historia general*, capítulo 3, 91.
517. *Historias de los libros perdidos*, capítulo 2, original en Yuan 1985, 152.
518. *Libro de los montes y los mares*★ VII 22.
519. Original en Guo Pu 1995, 117.
520. *Libro de los montes y los mares*★ I.I.1.
521. *Libro de los ritos*, capítulo 1, 3.
522. Capítulo 13 § 12, 957.
523. Original en *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 957.
524. Original en *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 957.
525. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 513.
526. *Libro de los montes y los mares*★ I.I.7.
527. *Libro de los montes y los mares*, II.III.16.

528. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 3, 105.
529. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 3, 104.
530. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 131.
531. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 139.
532. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 139.
533. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 203.
534. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 204 nota 5.
535. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 204 nota 5.
536. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 210.
537. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 211.
538. Radical «龍», p. 245.
539. Yuan 1998, 87-9.
540. *Véase Mitología clásica china*, 128.
541. *Véase Mitología clásica china*, 157.
542. *Véase Mitología clásica china*, 129.
543. *Véase Mitología clásica china*, 164.
544. Graham 1993, 336-7.
545. *Véase Mitología clásica china*, 174-6.
546. Wen 1948, 540-5.
547. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 1, 4.
548. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 1, 4-5.
549. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 76.
550. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 3, 82.
551. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 3, 83.
552. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 4, 128.
553. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 12, 374-378.
554. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 18, 509.
555. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 10, 329.
556. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 4, 328-329.
557. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 3, 165-167.
558. Yuan 2004, 36; Yuan 1960, 50-51.
559. Original en Yuan 2004, 40 nota 34.
560. Original en Yuan 2004, 40 nota 35.
561. *Libro del maestro Han Fei*, capítulo 49, 641.
562. Original en Yuan 1985, 28-29.
563. Gan Bao, *Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades*, capítulo 14 § 11, 393.

564. Retocamos levemente nuestra traducción en *Relación de las cosas del mundo* 3.28, 93.
565. *Libro de los montes y los mares*★ XI 13.
566. *Véase Mitología clásica china*, 119.
567. *Véase Libro de los montes y los mares*★ XV 8 nota 75.
568. Yin 2003, 5-10.
569. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 17, 487.
570. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 8, 284.
571. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 14/2.2, 307.
572. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 5, 172 nota 5.
573. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 5, 171.
574. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 1, 1.
575. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 27.
576. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 56.
577. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 33.
578. *Libro del maestro Tian Qiu*, citado en *Historia de Yi* capítulo 9. Original en Yuan 1979, 225.
579. *Refutaciones de la común opinión*, capítulo 52 § 5, 1070-1.
580. *Libro del maestro Zhuang*, capítulo 1, 11.
581. 1998, 89-91.
582. Ma 2003, 1-126. Fracasso 1988.
583. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 231.
584. Guo Pu 1995, 114.
585. *Relación de las cosas del mundo* 2.5, 65.
586. Original en Yuan 1985, 301.
587. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 233.
588. Retocamos levemente nuestra traducción en *Relación de las cosas del mundo* 2.7.
589. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 236.
590. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 15, 428.
591. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 237.
592. *Relación de las cosas del mundo*, capítulo 2 § 10, 42.
593. Original en Yuan 1985, 304.
594. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 228.
595. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 228 nota 1.
596. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 228-229 nota 1.
597. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 6, 226.

598. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 7, 265.
599. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 7, 265 nota 3.
600. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 8, 283.
601. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 8, 284 nota 3.
602. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 8, 284 nota 3.
603. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 10, 330.
604. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 10, 331 nota 2.
605. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 16, 474.
606. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 354 nota 3.
607. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 353.
608. *Libro del maestro Zhuang*, capítulo 12, 414.
609. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 4, 322-330.
610. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 344-355.
611. Ma 2003, 1168-1171.
612. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 350 nota 4.
613. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 346 nota 4.
614. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 346 nota 11.
615. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 354 nota 3.
616. Yuan 1979, 111-113.
617. *Libro del maestro Lie*, capítulo 5, 820-821.
618. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 352 nota 7.
619. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 11, 352 nota 1.
620. Guo Pu 1995, 117.
621. *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 55-56.
622. Original en *Libro de los montes y los mares*, capítulo 2, 57 nota 3.
623. *Véase Libro de los montes y los mares** XII 2, XVI 37.
624. *Véase Libro de los montes y los mares** VIII 5.
625. Dubs 1942, 222 nota 2.
626. Pelliot 1930, 392.
627. Pelliot 1930, 392.
628. 1932, 163.
629. Karlgren 1946, 271.
630. Cahill 1993, 11-12.
631. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 11, 342.
632. Bielenstein 1984, 97, 105-106.
633. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 11, 342.
634. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 26, 1311-1312.

635. Bielenstein 1984 *passim.*
636. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 27, 1476.
637. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 27, 1476.
638. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 27, 1476.
639. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 27, 1477.
640. 1993, 23-24.
641. *Libro de los espíritus divinos y las cosas extraordinarias* 1.10, en Loewe 1982, 125-126.
642. Loewe 1979, 125.
643. Wu 1989, 130.
644. *El bosque de las metamorfosis,* p. 562, en Wu 1989, 131.
645. Loewe 1979, 101-112.
646. 1989, 139.
647. Wu 1989, 140.
648. Cahill 1993, 34-38.
649. *Libro de la dinastía Jin*, capítulo 86, 2240.
650. Mathieu 1978. Porter 1996.
651. 129, 3197-3198.
652. 31, 1657.
653. 71, 1675.
654. Cahill 1993, 59-60.
655. 1901, 28.
656. Bodde 1936, VII.
657. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 986.
658. Yuan 1998, 360-361.
659. Nota a *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 986.
660. *Mitología clásica china*, 119-120.
661. Maspéro 1929, 220-221.
662. *Libro de Mencio*, capítulo 3.4, 112.
663. Maspéro 1929, 221.
664. 1999, 24.
665. Pimpaneau 1999, 28.
666. *Fragmentos del estanque de los sueños, véase* Mathieu 1989, 189-190.
667. VV.AA. 1999, tomo 1, 498-607.
668. VV.AA. 1999, tomo 1, 608-677.
669. 1999, 27-37.

670. *Historia general,* capítulo 28, 1367. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1202.
671. *Historia general,* capítulo 28, 1367. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1202.
672. *Historia general,* capítulo 8, 350.
673. *Historia general,* capítulo 8, 350.
674. *Historia general,* capítulo 8, 351, nota 6.
675. *Historia general,* capítulo 28, 1378.
676. Chavannes 1910, 441.
677. *Historia general,* capítulo 28, 1378.
678. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1210-1211. *Historia general,* capítulo 28, 1367.
679. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1210-1211. *Historia general,* capítulo 28, 1378.
680. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1210-1211. *Historia general,* capítulo 28, 1378.
681. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1210-1211. *Historia general,* capítulo 28, 1378.
682. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-b, 1250.
683. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 24, 859.
684. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 24, 858.
685. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 24, 859.
686. Cheng 2004, 37 y ss.
687. *El brillo del rocío de los Anales de Primavera y Otoño*, capítulo 49, 213.
688. *El brillo del rocío de los Anales de Primavera y Otoño*, capítulo 74, 281 y ss. *Véase* también *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志5, 礼义中, 3119.
689. *El brillo del rocío de los Anales de Primavera y Otoño*, capítulo 75, 286 y ss.
690. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志 5, 礼仪中, 3119, nota 2.
691. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志 5, 礼仪中, 3119, nota 2.
692. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志 5, 礼仪中, 3119, nota 2.
693. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志 21, 3452.
694. Greatrex 1987, 72.
695. *Historia general,* capítulo 1, 5 nota 13.
696. *Historia de las dinastías del Sur*, capítulo 7, 221.
697. *Historia de la dinastía Song*, capítulo 121, 2829.
698. *Historia de la dinastía Song*, capítulo 122, 2497.

699. *Historia de la dinastía Song*, capítulo 122, 2497.
700. Pág. 2498.
701. *Libro de la dinastía Jin*, capítulo 12, 324.
702. *Libro de la dinastía Jin*, capítulo 12, 324.
703. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志 12, 3260.
704. *Historia de la dinastía Song*, capítulo 52, 1078 y 1080.
705. Por ejemplo, *Libro de la dinastía Song*, capítulo 23, 760. *Libro de la dinastía Jin*, capítulo 12, 324; 13, 389 y 391. *Historia general,* capítulo 27, 1335 y 1348. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 26, 1293. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志12, 3260-61. *Historia de Tres Reinos*, capítulo 13, 418.
706. *Libro de la dinastía Jin*, capítulo 12, 324.
707. *Libro de la dinastía Jin*, capítulo 12, 324.
708. 27-b-b, 1517.
709. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 27-b-b, 1517. Un caso semejante puede verse en *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志12, 3260-3261.
710. *Mitología clásica china*, 59-66.
711. Capítulo 30, 1758.
712. Capítulo 13, 397.
713. *Mitología clásica china*, 62.
714. Chêng 1958, 52-54.
715. *Historia general,* capítulo 8, 351, nota 6.
716. 1957 y 1941.
717. 1975, 124.
718. Loewe 1990, 236-248.
719. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 96-b, 3928.
720. 1990, 236-241.
721. *Mitología clásica china*, 65-66.Yuan 1985, 55.
722. *Analectas* 10.10.
723. Lévy 1993.
724. *Refutaciones de la común opinión* 75. 6, 1557.
725. *Refutaciones de la común opinión* 75.6, 1557.
726. Wang Chong, *Refutaciones de la común opinión* 75.5, 1556.
727. VV.AA. 2001, 212.
728. VV. AA. 2001, 212.
729. Keightley 2000, 100, frase [133].

730. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 志第五, 禮儀中, 3127-3128.
731. 18-3-3, 169.
732. 44 志 24, 1875.
733. *Antología de literatura*, p. 123-124.
734. Más detalles sobre esta ceremonia: Yang 1960. Granet 1926, 298-337. Bodde 1975, capítulo IV completo y pp. 75-138.
735. Bodde 1975, 226.
736. Bodde 1975, 226-228 y 239-240.
737. Capítulo 志第四, 禮儀上, 3106.
738. Es decir, en la alta madrugada, nada más haberse empezado a computar el paso del tiempo del día con la clepsidra diurna y recién vaciada la nocturna.
739. 漢舊儀, *véase* Dubs 1944-1955, 1282-1283 y Bodde 1975, 224.
740. Otros dan el año 280 como fecha de su nacimiento, Mathieu 1992, 17.
741. *Libro de la dinastía Jin*, capítulo 82, biografía 52, 2151.
742. Notas de Gan Bao al *Libro de las mutaciones* recogidas en el *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第四, 禮儀上, 3106 nota 2.
743. 漢舊儀, *véase* Dubs 1944-1955, 1282-3 y Bodde 1975, 224.
744. 漢舊儀, *véase* Dubs 1944-1955, 1282-3 y Bodde 1975, 224.
745. 1975, 229.
746. 1975, 71.
747. Loewe 1999, 979.
748. Véase Ngo 1976.
749. 1975, 233-235.
750. *Historia general*, capítulo 5.
751. *Historia general*, capítulo 28, 1376.
752. *Historia general*, capítulo 28, 1376.
753. *Historia general*, capítulo 28, 1377.
754. 1975, 245.
755. Poo 1998, 106.
756. Loewe 1982, 128.
757. En los capítulos 6, 15, 26 y 28 según Loewe 1999, 981.
758. *Historia general*, capítulo 28, 1378.
759. *Historia general*, capítulo 28, 1378-1379. Chavannes 1895-1905, tomo II, 367 y tomo III, 449. Bilsky 1975, 282-283.
760. Bilsky 1975, 282-3. Dubs 1944-1955, tomo I, 258-259.
761. *Historia general*, capítulo 28, 1382

762. *Historia general,* capítulo 28, 1382.
763. 28, 1383.
764. *Historia general,* capítulo 28, 1383.
765. Loewe 1982, 128.
766. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1194 y ss. Loewe 1982, 128
767. *Historia general,* capítulo 12, 452.
768. Dubs 1944-1955, tomo II, 79. Bilsky 1975, 299-300. Chavannes 1895-1905, tomo III, 447.
769. Li, 1995-6, 25.
770. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a-b, 1189-1272. *Historia general,* capítulo 28, 1355-1404.
771. Li 1995-6, nota 9.
772. Li 1995-6, 5.
773. *Historia general,* capítulo 28, 1386. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1218.
774. *Historia general,* capítulo 12, 459-460.
775. *Historia general*, capítulo 28, 1386.
776. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1218.
777. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25, 1249-1250. Poo 1998, 112.
778. 1982, 137.
779. Li 1995-1996, 7. Es Michael Loewe quien da la fecha exacta en 1982, 137.
780. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25, 1257-1258.
781. Sobre los cultos religiosos, *véase Libro de la dinastía Han*, capítulo 99-a, 4080 y 4093. Resto, *véase Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-b, 1270.
782. 1975, 335-337.
783. Poo 1998, 113.
784. Poo 1998, 113.
785. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第七, 祭祀上, 3157-3211.
786. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第七, 祭祀上, 3159.
787. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第七, 祭祀上, 3161.
788. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3181.
789. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3181.
790. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3181.
791. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3181.
792. Nota de Du Yu, *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3181, nota 2.

793. *Véase* Loewe 1988.
794. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3183.
795. Werner 1932, 576.
796. Szony 1997.
797. 1999, 980.
798. *Historia general*, capítulo 14, 532 y 28, 1358.
799. *Historia general*, capítulo 28, 1358.
800. Kleeman 1994, 229.
801. *Historia general*, capítulo 28, 1365. Loewe 1999, 980.
802. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3181.
803. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3181-3182.
804. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3182.
805. *Historia general*, capítulo 28, 1365.
806. Capítulo 志第八, 祭祀中, 3181.
807. *Historia general*, capítulo 6, 237; 15, 757; 26, 1259; 28, 1366. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1200-1201 y 1210.
808. *Historia general*, capítulo 28, 1378.
809. *Libro de la dinastía Han posterior*, 志第八, 祭祀中, 3182.
810. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, 3182.
811. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第八, 祭祀中, p. 3182-3183, nota 2.
812. *Historia general*, capítulo 28, 1364. También en *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 25-a, 1199.
813. Kleeman 1994, 230.
814. *Historia general*, capítulo 1, 1.
815. *Historia general*, capítulo 25, 1241.
816. *Historia general*, capítulo 26, 1256.
817. *Historia general*, capítulo 28, 1402-3. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-b, 1243.
818. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-b, 1270. *Historia general*, capítulo 26, 1260; 28, 1385 y 1396.
819. *Historia general*, capítulo 56, 2062; 127, 3221; 80, 2436.
820. *Historia general*, capítulo 1, 45.
821. *Historia general*, capítulo 2, 49.
822. *Historia general*, capítulo 1, 9.
823. *Historia general*, capítulo 1, 3. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 59, 1912. *Libro de la dinastía Jin*, capítulo 23, pp. 709, 715.

824. *Historia general,* capítulo 1, 3.
825. Kleeman 1994, 230.
826. *Historia general,* capítulo 28, 1364.
827. *Historia general,* capítulo 28, 1386.
828. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1218.
829. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1218-1219.
830. Todas las citas de Meng Kang: *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1219.
831. P. 198
832. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 6, 189.
833. *Historia general,* capítulo 1, 10; 28, 1396.
834. *Historia general,* capítulo 28, 1396.
835. *Historia general,* capítulo 28, 1396.
836. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-b, 1250; 28-b, 1617.
837. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25, 1270.
838. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 99-b, 4106.
839. Así se afirma en *Historia general,* capítulo 1, 45 y 49.
840. 志第五, 禮儀中, p. 3123.
841. Bodde 1975, 327.
842. *Libro de la dinastía Han posterior*, capítulo 志第五, 禮儀中, p. 3123.
843. Por ejemplo, *Historia general,* capítulo 1, 3. *Libro de la dinastía Han posterior,* capítulo 59, 1912. *Libro de la dinastía Jin*, capítulo 23, 709 y 715.
844. *Historia general,* capítulo 8, 350.
845. *Historia general,* capítulo 28, 1364.
846. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1199.
847. Capítulo 6, 255-306. La referencia al Emperador del Fuego está en la p. 272.
848. Capítulo 4/1.1, 115.
849. 1993, 324.
850. *Libro de los ritos*, capítulo 6, 272. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 4/1.1.D, 115.
851. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 4/1.1.D, 115.
852. *Los anales del caballero Lü*, capítulo 4/1.1.B, 115.
853. Capítulo 77.5, 1586.
854. Capítulo 77.5, 1586.
855. LeBlanc 1993, 190.

856. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 984-986.
857. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 985-986.
858. *Libro de los ritos*, capítulo 6, 185.
859. *Historia general*, capítulo 1, 3; 28, 1364. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 21-b, 1011-1013; 25-a, 1197 y 1199; 44, 3139. *Los comentarios de Zuo*, conde Zhao año 17; conde Ai, año 9. *Libro del maestro que abrazó la Simplicidad*, capítulo 2, 47. *Libro de Mencio*, capítulo 3.4, 111. *Las estrategias de los Tres Reinos* 3, 82.
860. *Libro de la dinastía Wei*, capítulo 55, 1222.
861. *Historia general*, capítulo 28, 1364. *Libro de la dinastía Han*, capítulo 25-a, 1199.
862. Capítulo 77.5, 1586. *Libro del maestro Huainan*, capítulo 13, 984-986.
863. Estas tres leyendas están expuestas por Pimpaneau 1999, 149-151; el autor no da la fuente.
864. Fernández de Navarrete 1676, Tratado 2, capítulo XIII, fragmento 13. p. 94.
865. Sanz 1958, XXXIV-VI.
866. García,1944, XXVI, en J. González de Mendoza 1685.
867. García 1944, *véase* «Introducción», p. XXXIII, en J. González de Mendoza 1685.
868. González de Mendoza 1685, 53-55. El fragmento está en la 1ª Parte del Libro 2.°, capítulo V.
869. En las Licencias que abren esta obra encontramos el título escrito de varias maneras: «... de la Monarquía de China», y «... de la Monarquía de la China».
870. Fernández de Navarrete, 1 II 2, p. 4.
871. Fernández de Navarrete, 1 II 2, p. 4.
872. Fernández de Navarrete, 1 II 3, p. 4.
873. Fernández de Navarrete, 2 XIII 8, p. 93.
874. Fernández de Navarrete, 2 XIII 8, p. 93.
875. Fernández de Navarrete, 2 XIII 11, p. 94.
876. Fernández de Navarrete, 2 XIII 12, p. 94.
877. 5 Preludio XV 4, p. 281.
878. 5 Preludio XI 6, p. 268.
879. 5 Preludio XV 6, p. 281.

Índice onomástico y analítico

Abdicación, 97, 98, 99
Abierto Resplandor (*Kaiming*), 254, 384, 388, 389, 390, 391, 396
«El Abandonado», sobrenombre del Señor del Mijo, 163-173
Agricultor Prodigioso (*Shennong*), 63, 64, 70, 71, 87, 155, 156-160, 162, 163, 271-272, 310, 460-466, 520, 537-538
Ajusticiamiento, 190-191, 207, 208, 252, 443, 456
Allan, Sarah, 31, 40, 50, 51, 277
Alquimia, 257
Analectas, 72, 77, 81, 106, 110, 112, 123, 228, 451, 534
Anales de los Estados de Yue y de Wu, 408
Andersen Paul, 217
Animal: serpiente (origen de Nüwa y Fuxi), 53; oso (origen de Yao), 53; buey (origen de Kui), 53; ave y serpiente (origen de Shun), 53
Anotaciones sobre el pasado y el presente, 258
Antología de literatura, 76, 145, 243
Árbol: Erigido, 324, 356-357; de la Luz, 357-361; de la Muerta (*sangshu*), 361-363; Espírituoscuro (*mingling*), 371; Feng, 189, 365; del No Morir, 172-173, 390; Perlados, 390, 393
Arte funerario, 13, 143, 146-147, 162
Artes escénicas, 12, 423, 428, 449-450
Asesinato, 251-253
Autor, *véase* Mitos
Ave(s) Feng-Huang, 173, 267, 268, 278, 295, 296, 325-328, 365, 378, 390; Luan, 295, 296, 305, 327, 378, 390; Ave Protectora (*Jingwei*), 328-331; Bifang, 331-333, 380, 389; Dos o Manman o Biyi, 333-335; Negra (*xuanniao*), 267, 268, 335-339; Qinyuan, 395; Chun, 395; Yu, 322
Ave de la Gran Visión, 279-280
Aves *he*, 243
Axis mundi, *véase* Árbol Erigido

Ba (diosa), 182-185, 226, 241
Baidi, *véase* Emperador Blanco
Banpo, 18
Banquan, 243, 244
Baojiang, 251
Barros, João de, 527
Bi, Zong, 334
Bicefalismo, 104, 186, 294
Bielenstein, Hans, 404

Biografías de inmortales, 78
Biografías de mujeres, 170, 171, 288, 290
Birrell, Anne, 13, 73, 82, 85, 89, 95, 144, 194, 200, 230
Bodde, Derk, 84, 115, 121, 126, 418, 448, 464, 466
Boileau, Gilles, 236
Boltz, W. G., 163, 196, 301, 328
bosque de las metamorfosis, El 409
Boyi, 108, 150, 215
Brillo-Rojo (*Zhuming*), 246, 271, 318
Buda, 411, 412, 413
Budismo, 12, 68, 69, 427, 529

Cacería de Invierno (*shou*), 420-421
Cahill, Suzanne, 401, 408
Cambios en la historia de la novela china, 91
Cang Jie, 148, 149, 152-155, 256, 360
Carnero *Xiezhi,* 279
Carson, M., 515
Catástrofes cósmicas: derrumbamiento del cielo, 174-180, 194; lluvia, 137, 139, 184, 185; sequía, 183, 185, 222-227, 232, 234-236, 274-275, 307, 402, 415-416, 435; diez soles en el firmamento, 299, 364; inundación del mundo, 52, 97, 194-221, 223, 307, 315, 348, 378, 396
Cen, Can, 330
Chang, I-Jen, 103
Chang, K. C., 19, 48, 49, 50, 114
Changyi, 257, 298, 307, 308, 505
Chavannes, Edouard, 417
Chen, Mengjia, 37, 235
Chêng, Tê-k'un, 261, 444
Chenghei, 304
Chidi, véase Emperador Rojo
Chimei, 187, 241, 280
Chiyou, 181-193, 241, 314, 331, 365, 366-367, 429-459, 505, 506, 512-513; estandarte de, 190, 440, 441; espectáculo de, 191-192, 449-450
Cielo sostenido por las Cuatro Columnas, 174, 195
Cinco Elementos o Fases universales (*wu xing*), 55, 138, 245, 333, 435, 498, 515
Clanes totémicos en la dinastía Shang, 47-55
Clases dirigentes y mitos, 79, 147
Clases populares y mitos, 79
Cobo, fray Juan, 535
Coblin, W. S., 328
Compilación imperial de la Era de la Paz Universal, 358
Comunicación entre el rey y los espíritus, 23-25, 28, 41-46; y sus fases, 25-28, 43; asuntos tratados en, 24, 25, 29-36
Confucianismo, 61, 68, 71, 75, 83, 281-282, 291; los mitos y el, 93-114, 274, 434, 435, 469, 535; código de comportamiento del, 110-112, 121, 292-293
Confucio, 72, 73, 75, 77, 79, 81, 83, 91, 93, 106, 110, 111, 112, 114, 115-123, 228, 243, 244, 274, 281, 302, 396, 467, 534, 535, 538
Controlador de lo Oscuro (*Yousi*), 300
Control de los espíritus por parte de humanos, 41, 43
Cosmogonía, *véase* Origen del universo
Crónica de los Tres Reinos, 248
Crónicas de los Estados, 72, 73, 78, 81, 103, 168, 197, 198, 206

Cruz, Gaspar da, 527
Cuadrúpedo(s): el Montaamarillo o Zi Amarillo (*Chenghuang*), 340; Shirou, 294, 340-341, 390, 394; Xingxing, 341-342; Boshi o Boyi, 342-343; Perro celestial (*Tiangou*), 343; Ratón volador (*Feishu*), 343-344; Longzi, 344-345; Fei, 344-345; Lin, 346; Yiji, 346-347; Liangqu, 346-347
Cuatro Columnas, 174, 179, 195
Culto oficial, 13, 408-409, 412, 416, 417-418, 419-428, 429-459, 460-466, 467-491, 492-495, 496-497, 498-502, 503-513, 514-523
Culto popular, 13, 401-403, 405-409, 412, 414, 415, 491

Da nuo, véase Gran Expulsión
Danza, 218, 235-236, 251, 293, 406, 423, 427, 449, 495, 497, 501
Danzhu, véase Rojo-Cinabrio
Da zhaohun, 76
Decapitado, el, 249-251
Deming, Lu, 125
Detienne, Marcel, 138
Di (el Señor), 30, 32, 33, 37, 38
Diccionario con explicación de los ideogramas y análisis de sus partes, 348, 508
Dijiang, 127, 310
Dinastía Shang, 12, 17-55, 113, 235, 306, 335, 336, 338, 367, 400, 454, 455, 465, 469, 489; derrocada por la Zhou, 45, 349, 492; y su organización politicosocial en clanes (*zu*), 18, 48-50, 52, 339
Dinastía Zhou, 45-47, 50, 51, 55, 76, 79, 83, 84, 97, 102, 109, 113, 115, 164, 169, 199, 205, 214, 230, 236, 251, 336, 371, 400, 414, 454, 467, 468, 470, 471, 492, 493-494, 514, 518
Ding, Shan, 49
Dios del Trueno (*Leishen*), 116, 313-314
Divinidad, 37, 39, 42, 46, 92, 110, 126, 128, 136, 182, 239, 349, 400, 401, 414, 415, 432, 436, 441-442, 464, 465, 466, 485, 489, 502, 503, 505, 510, 521
Divinidad de la Agricultura, *véase* Agricultor Prodigioso
Divinidades de los Montes Occidentales y Orientales, 319, 320
Dong, Fangshuo, 375
Dong, Zhongshu, 404, 434, 435
Dong, Zuobing, 39
Dongfang fu, véase Rey Padre del Oriente
Dragón Amarillo, 217, 348
Dragón del Trueno (*Leilong*), 348
Dragón Luminoso (*Zhulong*), 108, 272, 315-318, 348-349
Dragón Negro, 175, 195
Dragón Ying (*Yinglong*), 176, 181-186, 212, 241, 348, 366-367
Durkheim, Émile, 93

Eberhard, Wolfram, 145
Ebo, 305, 306
Ehuang, 285, 288-291, 295, 299
Elefante (*Xiang*), 108, 284-287
Emperador Amarillo (*Huangdi*), 63, 66, 68-69, 75, 83, 85, 87, 88, 89, 102, 118, 119, 120, 128, 153, 172, 177, 181-191, 197, 204, 239-259, 260, 302, 310, 314, 315, 327, 331, 356, 358-359, 365, 389, 395, 430, 431, 441, 443, 450, 472, 473, 474-476, 483, 488, 499-500, 503-513

Emperador Azul, 85, 239, 246, 270, 472, 474-476, 483, 488, 496-497, 499-500
Emperador Blanco (*Baidi*), 85, 239, 247, 265, 267, 318, 472, 474-476, 483, 488, 492-495, 499-500
Emperador Cheng, 484-485
Emperador de Jade, 520, 522
Emperador Fuego (*Yandi*), 63, 71, 87, 156, 159, 161, 197, 241-244, 246, 271-272, 310, 324, 329, 368, 384, 419, 472, 514-523
Emperador Gaozu (dinastía Han), 431-433, 474-476, 488, 498-500
Emperador Guan, 487, 489, 490
Emperador Jianwen (dinastía Liang del Sur), 437
Emperador Jie, 64, 65, 70, 89, 100, 348, 349
Emperador Jing (dinastía Liang del Sur), 437, 479
Emperador Jun (*Jundi*), 168, 227-230, 297, 302
Emperador Ku (*Kudi*), 240, 257, 302-308
Emperador Ming (dinastía Han posterior), 460, 488, 494, 496
Emperador Minghuang (dinastía Tang), 423
Emperador Negro (*Heidi*), 85, 89, 134-135, 240, 257, 264, 323, 475-476, 483, 488, 498-502
Emperador Rojo (*Chidi*), 85, 89, 156, 239, 244, 272, 318, 472, 473, 474-476, 483, 488, 499-500
Emperador Shang, 490
Emperador Shun, 53, 87, 97, 98, 99, 101, 107, 108, 122, 123, 124, 149, 157, 197, 206, 208, 214, 215, 281-296, 420, 505, 511, 538-539; y sus dos hijas, 294-295
Emperador Taizong, 438, 439
Emperador Vasto (*Zhidi*), 307, 308
Emperador Wang Mang, 433, 485-487, 511
Emperador Wen (dinastía Han anterior), 460, 476-478
Emperador Wen (dinastía Song del Sur), 461
Emperador Wu (dinastía Han), 291, 378, 480-484, 487, 506, 509-510
Emperador Wu (dinastía Liang del Sur), 435, 437-438, 479-480
Emperador Xian (dinastía Han posterior), 460
Emperador Xiaowu, 490
Emperador Xuan (dinastía Han), 433, 448, 483-484, 510
Emperador Yao, 66, 87, 88, 89, 96, 97, 98, 99, 101, 104, 107, 109, 116, 117, 122, 123, 124, 126, 157, 169, 170, 196, 197, 205-208, 211, 215, 223, 224, 226, 227, 236, 273-280, 302, 307, 308, 338, 364, 370, 371, 376, 378, 538-539
Emperador Yuan (dinastía Liang del Sur), 437
Emperador Zhang (dinastía Han posterior), 460
Emperador Zhao (dinastía Han anterior), 460
Emperadores, Cuatro, 471-476, 499-500; Cinco Emperadores del Cielo, 85, 219, 433, 467-491, 492, 494, 499
Enfermedades, *véase* Zhuanxu
Epidemias, *véase* Zhuanxu
Erfu, 253, 254, 388
Eruditos, 73, 74

Escalante, Bernardino de, 527
Escultura, 12
Espejo rico del claro corazón, 535
Espíritu *hun*, 189-190
Espíritus, 18, 36, 42, 46, 261-262, 389, 401, 432, 448, 453, 454, 455, 486, 522; espíritus de los antepasados reales de la casa de Shang, 37, 38, 40, 42, 43, 44; de la Naturaleza, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 54, 104, 128, 288, 289, 294-295, 401; de los antiguos ministros de la corte de Shang, 37, 42, 43; de los familiares difuntos, 37, 41, 54, 92; y sus poderes, 37-39, 42, 46; y la estructuración de su mundo, 41, 42; como intercesores entre vivos y divinidades, 42, 43, 46
Estado, fundación mitológica de un, 265, 267
Estrategias de los Reinos Combatientes, 217
Estrellas, 139, 177, 306

Fang, Ren, 159, 190
Fangxiang shi, véase Gran Expulsor
Felipe II, 528
Fengbo, véase Señor del Viento.
Fengfeng, 209, 379
Fengmeng, 236
Fengniao shi, véase Shaohao
Fernández de Navarrete, Domingo, 533-538
Filosofía, 12, 61, 62, 90
Firdusí, 59
Forke, Alfred, 137, 399
Fuentes Amarillas, 175
Fuentes escritas 55, 59, 121, 398; y su cronología, 80-90
Fuxi, 53, 87, 89, 94, 143-147, 270, 358, 396, 536, 537
Gan Bao, 78, 126, 158, 463, 464
Gao,You, 78, 149, 151, 225, 237, 333, 341, 420
Gaoyao, 108, 279
García Gual, Carlos, 60
Ge Hong, 78, 257, 259
Giles, Herbert A., 399
Girardot, Norman, 13, 102, 129, 130, 138
Gonggong, 88, 174-180, 194, 195-200, 206, 207, 212-213, 217-220, 272
González de Mendoza, fray Juan, 528-532, 535
Granet, Marcel, 93, 196
Gran Expulsión (*Da nuo*), 263, 422, 451, 452, 454, 455, 458
Gran Expulsor (*Fangxiang shi*), 422, 453, 455, 456, 457, 459
Gran Historiador (*Taishi*), *véase* Sima Qian
Gregorio XIII, papa, 528
Gu, 251-252, 272
Guerra, 178-179, 181-193, 197, 241, 244-245, 247-252, 366, 446, 506, 513; fratricida, 241-244, 431, 441, 443, 449-450
Gun, 53, 194, 198-212, 257, 315, 348, 350
Guan, maestro, 228
Guo Pu, 74, 75, 78, 189, 203, 208, 210, 249, 251, 254, 269, 277, 289, 294, 311, 315, 324, 329, 340, 344, 345, 346, 347, 380, 382, 384, 385, 392, 393, 394, 396
Gusou, 284-288, 375

Han,Yü, 68, 72, 330; y su composición «Sobre los huesos de Buda», 68, 72
Han Fei, maestro, 73, 78, 81, 83, 148, 178, 468, 535

Hanliu, 257, 260, 310
Heidi, *véase* Emperador Negro
Historia, nacimiento de la, 18, 23
Historia de la dinastía Qing, 461
Historia de la dinastía Song, 439
Historia de la novela china, 91
Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China, 528
Historia de las dinastías del Sur, 461
Historia de los Tres Reinos, 443
Historia de Lu, 277
Historia general, 70, 72, 78, 83, 84, 88, 102, 169, 258, 284, 338, 475, 481, 482, 492, 494, 496, 514
Historización de los mitos: por parte de Confucio, 115-123 ; por parte de Mencio, 122-123; por parte de la escuela confuciana, 95, 124, 126; por parte de la escuela taoísta, 125-126
Hombres *chu*, 371
Hombres Dientesnegros, 229, 300
Hombres Tricorpóreos, 299
Hombre superior (*junzi*), 114
Houji, *véase* Señor del Mijo.
Houtu, *véase* Señor del Suelo
Huainan, maestro, 73, 80, 81, 124, 125, 135, 136, 138, 141, 150, 151, 156, 195, 196, 219, 223, 224, 242, 244, 260, 276, 292, 293, 301, 317, 333, 341, 357, 375, 386, 419, 517
Huang'e, 265-267
Huangdi, *véase* Emperador Amarillo
Huangfu, Mi, 159
Huesos, *véase* Textos en huesos

Ilíada, 60
Incesto, 94, 146
India, 412, 413
Índice de nombres y conceptos, 541-548
Infanticidio, 228
Inmortalidad, 126, 172, 240, 254, 257-259, 377, 379, 411
Inundación universal, 52, 97, 194-221, 223, 307, 315, 348, 378, 396
Investigaciones en el mundo de los espíritus y las divinidades, 71, 78, 80, 158, 361

Jiaguwen, *véase* Textos en huesos y en caparazones de tortuga
Jiandi, 306, 308, 336-339
Jiang, Qi, 248
Jiangyuan, 163, 164, 165, 169-171, 306, 308
Jili, 300
Jingwei, *véase* Ave Protectora
Jintian shi, *véase* Shaohao
Jumang, 246-247, 270
Jundi, *véase* Emperador Jun
Junzi, *véase* Hombre superior

Kaiming, *véase* Abierto Resplandor
Kaltenmark, Max, 82, 101
Kanghui, 177
Karlgren, Bernhard, 84, 85-86, 87, 114, 204, 401
Keightley, David N., 40
Kirk, David, 138
Kleeman, Terry F., 505
Ku, emperador, 87, 89, 169, 336, 338
Kuafu, 185, 365-367, 368
Kui, 53, 66, 102-104, 108, 115-116, 118, 119, 126, 128, 149, 187, 241, 279, 314
Kunlun, montes, 145-146, 150, 172, 219, 252, 254, 327, 340, 369, 386-390, 392, 394-396, 414
Kunwu, 261, 262
Lago Gan, 229, 230
La gran enseñanza, 100

«La gran invocación a los espíritus de los muertos» *(Da zhaohun)*, 76
Lai, Whalen, 52-53, 55, 98, 122, 124
«La invocación a los espíritus de los muertos» *(Zhaohun)*, 76
Laotong, 135, 264
Las celebraciones anuales en Pekín, 417
Las mil historias del maestro Jiang, 248
«Las preguntas al Cielo» *(Tianwen)*, 76, 142, 168, 203, 204, 210, 211, 223, 224, 282, 287, 336, 350
Legge, James, 13
Leishen, véase Dios del Trueno
Lengua china, orígenes, 18-19
Lester Bilsky, James, 470, 473, 486
Li, 40, 117, 135, 261, 264
Li, Rong, 144-145, 382
Liangqu, véase Cuadrúpedo(s)
Libro anotado de los ríos, 289
Libro de días (*rishu*), 454
Libro de la dinastía Han, 401, 442, 482, 484, 514
Libro de la dinastía Han posterior, 441, 461, 481, 488, 496, 504, 511
Libro de la dinastía Jin, 172, 414, 415
Libro de la dinastía Song, 80-81, 180
Libro de la dinastía Sui, 416, 458
Libro de la dinastía Zhou, 163
Libro de la dinastía Wei, 520
Libro de la nueva dinastía Tang, 458
Libro de la poesía, 73, 76, 78, 80, 81, 163, 267, 336
Libro del ceremonial, 86
Libro del maestro Guan, 228, 358
Libro del maestro Han Fei, 81, 148, 178, 331, 359, 451
Libro del maestro Huainan, 80, 81, 124, 125, 135, 136, 138, 141, 150, 151, 156, 177, 195, 196, 219, 223, 224, 242, 244, 260, 276, 292, 293, 301, 317, 333, 341, 357, 375, 386, 419, 517
Libro del maestro Lie, 63, 64, 70, 145, 179, 243, 393
Libro del maestro Mo, 81, 168, 228, 300, 349
Libro del maestro Shi, 120, 216, 255, 292
Libro del maestro Xun, 104, 105, 108, 148, 212, 301
Libro del maestro Zhuang, 72, 81, 104, 125, 126-127, 277, 371, 393
Libro del tao, 69, 72, 73, 81, 125, 130, 535
Libro de los documentos, 69, 70, 73, 78, 81, 89, 96, 97, 98, 99, 102, 104, 108, 109, 110, 168, 204, 206, 214, 274, 277, 290, 535
Libro de los espíritus divinos y de las cosas extraordinarias, 375, 377
Libro de los montes y los mares, 70, 73, 82, 89, 116, 120, 125, 127, 181, 184, 187, 189, 203, 204, 210, 250, 251, 253, 254, 256, 260, 261, 264, 269, 271, 294, 295, 300, 311, 313, 314, 315, 317, 324, 325, 326, 328, 330, 332,333, 335, 340, 342, 343, 356, 366, 369, 375, 377, 382, 384, 387
*Libro de los montes y los mares**, 135, 218
Libro de los reyes, 59
Libro de los ritos, 86, 104, 108, 118, 341, 515, 519
Libro de los ritos de Dai el anciano, 70, 86, 89, 244, 302
Libro de Mencio, 81, 214
Lie, maestro, 63, 64, 66, 68, 70, 145, 179, 243
Lin, *véase* Cuadrúpedo(s)
Ling, 323

Literatura popular, 13, 423
Liu, Bang, 430-431, 438, 446, 506
Liu, Mingshu, 446
Liu, Xiang, 290, 484
Liu, Xueqin, 47
Lluvia, 137, 139, 184, 185, 222, 448
Loewe, Michael, 76, 336, 448, 449, 492-494, 515
Los anales de bambú, 99, 122, 280
Los anales del caballero Lü, 72, 81, 104, 117, 149, 242, 294, 337, 515
Los cantos del reino de Chu, 78, 81, 168, 177, 200, 282
Los comentarios de Zuo, 78, 79, 81, 112, 113, 266, 268, 306, 431, 467
Los debates generales del salón del Tigre Blanco, 72, 278
Los ritos de la dinastía Zhou, 326
Lu, Xun, 91, 92, 93
Luan, *véase* Cuadrúpedo(s)
Lunas diez, 298

Ma, Changyi, 331, 335
Maestro de las Lluvias (*Yushi*), 182-185, 331
Maestro del Culto, 422, 432, 436, 473, 477, 479
Maestro que abrazó la Simplicidad, El 258, 259
Major, J. S., 53, 138
Maspéro, Henri, 43, 400, 420
Mathieu, Rémi, 50, 78, 93, 125, 126, 144, 210, 251
Mencio, 53, 73, 78, 93, 110, 169, 228, 236, 274, 282, 291, 535
Meng Kang, 508-509
Miao, tribus, 197, 264, 294
Mitos: y su sistematización, 54-55; de espíritus divinos, 310-320; fuentes escritas de los, 17-18, 59-90; dónde están y cómo han quedado escritos, 60-72; características formales de los mitos: dependencia, brevedad, dispersión, 61, 67-73, 91; los autores de los mitos escritos, 72-80; y clases dirigentes, 79; y clases pop, 79; transmisión de los textos, 61, 71, 90, 91-130; y la escuela taoísta, 124-130
Mo, maestro, 73, 81, 124, 168, 169, 228
Morera, 196, 229, 230-233, 266, 339, 361, 363, 367, 368
Mote, Frederik, 137
Mujer Negra, 188, 241
Mujer Transparente, 172, 173
Mujer y Hombre de los Pensamientos (*Sinannü*), 300
Música, 53, 66, 104-108, 149, 172, 292, 293, 304, 337, 489, 493, 497, 501
Myth and Meaning in Early Taoism: The Theme of Chaos (hun-tun), 129

Nacimiento prodigioso, 163-168
Naoaki, Maeno, 79, 114, 115
Naozi, 260
Negro-Oscuro (*Youming*), 247, 261
Noé, 536
Nüchou, 233-236
Nueve Regiones, 175, 211, 212, 214, 395
Nuevos documentos, 241
Nüwa, 53, 63, 64, 70, 89, 94, 141-147, 174-180, 194-195, 200, 272, 309-310, 328, 329-330, 396
Nüying, 285, 288-291, 295

Odisea, 60
Ofrenda Mayor, 462, 481

Ofrenda Menor, 438, 439
Ofrendas 164, 166-168, 190, 192, 272, 403, 405, 418, 419, 427, 430, 431, 432, 434, 435, 442, 446, 461, 463, 465, 470 471, 472, 478, 479, 481, 487, 489, 490, 493, 495, 497, 501, 503-505, 507, 508-510, 512, 515-516, 518, 519, 522; en la dinastía Shang, 31-32, 34-35, 39, 40, 41, 42, 43, 336, 400
Origen del universo, 129, 133-139, 261; de la Tierra, 139-140; de la humanidad, 96, 140, 309, 396, 535; de la escritura, 147-155, 256; de la medicina, 155-161, 271, 310; de la agricultura, 162-173, 271, 302, 307, 310, 365, 464, 537; de la guerra, 181-193, 241, 506, 512; las armas, 184, 255, 256, 441; los pozos, 150, 255; el vestir, 244, 255; la construcción de los palacios y las viviendas, 255, 256; la alfarería, 256; de los instrumentos musicales, 256, 292, 300, 304-305
Origen totémico de algunas figuras mitológicas, 50-54
Oscuridad Iluminada (*Zhuyin*), 317-318

País de los Chamanes, 295-296
Pan Gu, 133-134, 139, 140
Panorámica de egregios, 154, 190, 436
Paravey, Charles de, 399
Patriarca de las Aves Feng (*Fengniao shî*), *véase* Shaohao
Patriarca de las Moreras Huecas (*Qiong-sang shî*), *véase* Shaohao
Patriarca del Cielo y el Metal (*Jintian shî*), *véase* Shaohao
Peces: Lu, 351; Rupi, 351-352; You, 352; Heluo, 353; Tortuga de las Perlas (*zhubie*), 353; Ling, 353-354
Pelliot, Paul, 400
Penglai, 353-354
Período Primavera y Otoño, 494-495, 496-497
Período Reinos Combatientes, 216-217, 232, 504
Piedad filial, 98, 122, 123, 281-282, 287
Pimpaneau, Jacques, 422
Pintura, 425
Planta Quyi o Señalahipócritas (*zhi ning*), 363-364, 370; de la inmortalidad, Busi, Chunsheng, Diri y Lingshou, 172-173, 364-365; nacidas por metamorfosis: Árboles Feng, 189; morera de la que nace Yi Yin, 367-368; bosque nacido de la metamorfosis del bastón de Kuafu, 367; y Plantas Yao, 272, 368-369; Notepierdes, 369; Tiao, 369; Serbal de las Arenas, 370, 395; Vainasnegras, 370-372
Plumas, monte o isla, 201-203, 207, 208, 209, 210, 211
«Poema al espíritu del río Shang», 243
Poeta Zhang Heng, 449, 458
Poetas, 90
Política y mitología, 466
Primera Historia de China, 18, 23
Primer Surco, 460, 461, 465
Pueblos de la tierra: Huantou, 375-377; Hombres repletos de Fuego, 377; Repletos de Resplandor, 377; Hombres Zhi, 377-378; Hombres de Agujereado Pecho, 378-379,

380; Hombres con Plumas, 380, 388, 389; Hombres de Protuberante Tórax, 381; País de las Mujeres, 324, 381; Hombres Orejasgrandes, 257, 382, 383; Hombres Di, también llamados Hu, 324, 382, 384; Hombres Tricéfalos, 384, 385, 390; Hombres Tricorpóreos, 299; Hombres Dientesnegros, 229, 300

Qi *(en el sentido de «aire»)*, 135-137, 141, 358
Qiaoji, 303
Qi el Abierto, 306, 307, 308
Qingdu, 306, 308
Qinpei, 251-252
Qiongsang shi, *véase* Shaohao
Qu, Yuan, 76

Rebelión, 207-208, 430, 441
Recolector de Cosechas (*Rushou*), 247, 265, 269, 318
Refutaciones de la común opinión, 178, 275, 290, 516
Reina Madre de Occidente (*Xiwangmu*), 88, 311-313, 392, 396, 399-418, 520
Relación de cosas y hechos extraordinarios, 145, 382, 396
Relación de las cosas del mundo, 78, 243, 326, 335, 364, 377, 378, 414
Relación sexual, 94, 146, 300, 396
Relatos de sucesos extraordinarios (*zhiguai xiaoshuo*)
Religión, 12, 68-69, 112, 121, 154, 160, 466, 469-471, 529
Rey Mu, 414
Rey Padre del Oriente (*Dongfang fu*), 409, 411
Riegel, Jeffrey, 54
Rishu, *véase* Libro de días
Ritos, 86, 106, 107, 111, 237, 423, 427, 432, 438, 460, 465, 470, 471, 474, 487, 492-493, 494, 520, 529
Rojo-Cinabrio, 197, 206, 274, 276, 277
Rushou, *véase* Recolector de Cosechas

Saba, reina de, 399
Salvación de la humanidad, 52, 163, 175, 194, 207, 421
Sanmiao, 276, 293
Schafer, Edward H., 235
Seis Dinastías, 170, 400, 412, 414
Señor del Cielo, 46, 55, 176, 198, 369
Señor del Mijo (*Houji*), 149, 162, 163-173, 300, 302, 306, 307, 308, 328, 357, 365, 435, 439, 516, 518
Señor de las Aguas (*Shuibo*), 320, 439
Señor de los Destinos, 237
Señor de los Sembrados (*Shujun*), 173, 183-184, 294, 300
Señor del Suelo (*Houtu*), 247, 272, 367, 431, 439, 518
Señor del Viento (*Fengbo*), 182-185, 225
Señor en lo Alto (*Shangdi*), 37, 38, 42, 45, 54, 55, 164, 166, 167, 168, 201-204, 493
Sequía, 183, 185, 222-227, 232, 234-236, 274-275, 307, 402, 415-416, 435
Serpiente, 50, 104, 225-226, 227, 294, 331, 393, 493
Shangdi, 37, 45
Shang Jia, 34-35

Shanhui, 322
Shaohao, 69, 87, 244, 247, 265-269, 435, 493, 504
Shaughnessy, E. L., 97, 214
Shennong, véase Agricultor Prodigioso
Shi, Jiao, 120, 216, 255, 292
Shichen, 305, 306
Shigu, Cai, 124
Shirou, *véase* Cuadrúpedo(s)
Shujun, véase Señor de los Sembrados
Sima Qian, 70, 73, 78, 83, 84-85, 169, 170, 284, 431, 472, 478, 482, 490, 492, 496, 498, 504, 509
Sima Xiangru, 243
Siming, véase Señor de los Destinos
Sistematización de los mitos, 54-55, 155, 192
Sol: mito de los diez soles, 51, 222-238, 275-276, 421
Soles diez, 299, 364
Sun, Tso-yün, 447, 448, 451, 452, 469
Szony, Michael, 491

Taihao, 87, 246, 270
Tan, 157
Tao Hangqing, 412
Tao Yuanming, 249, 251, 330
Taowu, 261
Teatro, 13, *véase también* Chiyou.
Teogonía, 60
Textos en huesos y en caparazones de tortuga (*jiaguwen*), 21-24, 25-29, 44-47, 48, 55; y su contenido, 29-36, 40, 42, 235, 400-401, 455
Textos libres, 85, 86, 87, 88
Textos sistematizadores, 85, 86, 87, 88
Thompson, Stith, 134n.
Tiandi, véase Señor del Cielo
Tiangou, véase Cuadrúpedo(s)
Tianwu, 320, 321
«Tierra que se Expande» (*xirang*), 203
Tortuga(s): Xuan, 349-350, 351; Di, 350
Tortuga Negra, 217, 350
Tótem, *véase* Clanes totémicos; origen totémico de algunas figuras mitológicas
Trabajos y días, 60
Tratados Históricos, Políticos y Morales de la Monarquía de China, 533
Tres Reinos, 248
Tun, Li-ch'en, 417-418
Tuofei, 322

Vernant, Jean-Pierre, 60
Virtud (*de*), 327

Wang, Chong, 178, 275-276, 278, 290, 371, 452, 453, 516-517, 520, 538
Wang, Tingshou, 145
Wang, Xiang, 154, 436
Wang, Yi, 75, 142, 224
Watson, Burton, 83
Wen, Yiduo, 350
Werner, E.T.C., 400, 418, 491
Wu, Hung, 411-413
Wu, Renchen, 186
Wu Liang, panteón de, 88, 162, 255, 444
Wu xing, véase Cinco Fases, Cinco Elementos
Wuyin, 294-296, 378

Xiangliu, 217-220
Xiao, Tong, 76
Xie, 50, 336, 338-339
Xihe, 229, 230, 299, 364-365
Xingtian, 249-251

Xingxing, *véase* Cuadrúpedo(s)
Xiongnu, 449
Xirang, véase Tierra que se Expande
Xiwangmu, véase Reina Madre de Occidente
Xu, Shen, 103, 152, 278, 328, 508
Xu, Zheng, 139
Xu, Zhongyuan, 159
Xuanniao, *véase* Ave Negra
Xuanyuan, 191, 244, 323-324, 450 504
Xun, maestro, 104-108, 148, 212, 535

Yandi, véase Emperador del Fuego
Yang, Xi, 412
Yanlong, 300
Yanwei, 320, 321
Yi el Arquero, 51, 149, 222-223, 226-229, 232-233, 236-238, 275-276, 297, 387, 388, 389, 392, 419-428, 518
Yiji, *véase* Cuadrúpedo(s)
Yin Rongfang, 366
Yinglong, véase Dragón Ying
Ying Shao, 75,143, 450-451
Yingshao, 320
Yi Yin, 367
Youming, véase Negro-Oscuro
Yuan, Ke, 78, 90, 108, 123, 125, 145, 175, 248, 249, 335, 348, 358, 373, 393
Yuan'ao, 303
Yu el Grande, 34, 35, 87, 89, 98, 124, 157, 169, 194, 201-203, 207, 209, 211-219, 221, 293, 338, 348, 378-379, 396, 505, 517, 518, 520
Yushi, véase Maestro de las Lluvias

Zhang, Hua, 78, 243, 326, 364, 375, 414
Zhang Luo, 243
Zhang Yan, 507-508
Zhao Ye, 408
Zhaohun, 76
Zhayu, 225, 227, 254, 388
Zheng, Heng, 334
Zheng, Xuan, 75, 89, 326
Zhidi, véase Emperador Vasto
Zhiguai xiaoshuo, véase Relatos de sucesos extraordinarios
Zhong, 117, 135, 252, 261, 264
Zhong Kui, 238, 422-428
Zhongrong, 300
Zhoù, emperador, 64, 100
Zhou, You, 160, 161
Zhuang, maestro, 73, 78, 113, 128
Zhuanxu, emperador, 69, 87, 134-135, 177, 179, 197, 247, 257, 260-264, 310, 505; y sus tres hijos causantes de las enfermedades y epidemias, 261-262, 424, 453
Zhulong, véase Dragón Luminoso
Zhuming, véase Brillo-Rojo
Zhurong, 203, 314-315, 519
Zhuyin, véase Oscuridad Iluminada
Zongbu, 237, 419-420
Zoomorfismo: dioses zoomorfos, 309, 310-320; animales con partes de persona, 65-66, 180, 309-310, 321-323; personas con partes de animales, 66, 142-143, 191, 310, 323-324
Zu, véase Dinastía Shang y su organización políticosocial en clanes (*zu*); clanes totémicos en la dinastía Sha

人天土水火白青東西

GABRIEL GARCÍA-NOBLEJAS ha bebido directamente de las fuentes chinas más antiguas, tanto textuales como arqueológicas y artísticas, no sólo para ponernos al alcance de la mano los mitos más importantes de China, sino también para dibujarnos un panorama del mundo en que éstos nacieron, se desarrollaron, se multiplicaron, murieron o pervivieron en otras esferas de la cultura y la sociedad. Comienza con la exposición de cómo pudieron ser los mitos de la primera dinastía histórica, la Shang (siglos XVIII-XI a.n.e.). Dedica la primera parte del libro al análisis de quiénes, cómo y por qué ponían los mitos por escrito y de qué importancia tenía la mitología en la China antigua; la segunda, al despliegue de los mitos en sí, debidamente contextualizados y en su máxima riqueza de variantes; y la tercera, a la exposición somera de la presencia de algunas figuras mitológicas en los cultos, la religión imperial y popular, el arte o la literatura.

MITOLOGÍA DE LA CHINA ANTIGUA está ilustrado con imágenes de la época —figuritas de barro de la dinastía Zhou, telas pintadas de la Qin, estelas funerarias de la dinastía Han y dibujos de la Ming— que tanto sirven hoy para explicar los mitos escritos como sirvieron, en su momento, para contarlos o resumirlos sin palabras.

3 4 3 2 5 2 5
ISBN 978-84-206-8215-0
9 788420 682150